Европейский гуманитарный университет

№ 2 (16), 2007

Философско-культурологический журнал ТОПОС

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС №2 (16)**, 2007**

ISSN 1815-0047

Адрес редколлегии:
topos_2000@mail.ru

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu-international.org

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Kražiu str. 25, LT-01108
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu-international.org

Формат 70x100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «MyslNarrowC».
Усл. печ. л. 13,7. Тираж 299 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННЫЕ БИОТЕХНОЛОГИИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА

Фукс Т. «Науки о жизни» и жизненный мир 5

Щитцова Т. К вопросу о непристойности биотехнологий 22

Крюгер Х.-П. Границы позитивного определения человека: «homo absconditus» 31

Rubavičius V. Temptation by Immortality: Commodifying and Resourcifying a Body 40

Никифорова Б. Репродуктивные технологии в контексте религиозного плюрализма 56

Вишке М. Недопустимость возможного: об отношении между научным исследованием и демократическим решением 70

Хорьков М. Проблема нормативного тупика в современных философских дискуссиях о клонировании 79

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Горных А. Эстетика кино и современность истории (репрезентация Второй мировой войны в советском кинематографе) 92

Толстик Е. Феноменология видения. Кинематографический опыт. 106

Сарна А. Видеоклип как «детонатор» и эстетика после «большого взрыва» 116

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. СООБЩЕНИЯ

Giddens A. Beyond Left and Right (В. Новицкий) 129

Конференция «Наследие Ханны Арендт в начале XXI века» (2007, май 18–19, г. Вильнюс) 133

Анонс: *Топос* № 17, 18 134

CONTENTS

CONTEMPORARY BIOTHECHNOLOGIES
AND TRANSFORMATION OF THE HUMAN IMAGE

T. Fuchs Life sciences and *Lebenswelt* 5

T. Shchyttsova To the Question of Obscenity of Biotechnologies 22

H.-P. Krüger The Limits of a Positive Definition of Man: «homo absconditus» 31

V. Rubavičius Temptation by Immortality: Commodifying and Resourcifying a Body 40

B. Nikiforova Reproductive Technologies in the Context of Religious Pluralism 56

M. Wischke Exaggerated Requests by the Possible. Relation between Scientific Research and Democratic Decision 70

M. Khorkov The Problem of the Normative Deadlock in the Contemporary Philosophical Discussions on Cloning 79

VISUAL STUDIES

A. Gornykh The Aesthetics of Cinema and Contemporaneity of History (World War II Representation in the Soviet Cinema) 92

E. Tolstik Phenomenology of Vision. Cinematographic Experience 106

A. Sarna Video Clip as a «Detonator» and Aesthetics After «The Big Bang» 116

REVIEWS. REPORTS. INFORMATION

Giddens A. Beyond Left and Right (V. Novitsky) 129

Conference The Legacy of Hannah Arendt in the Early 21ST Century (May 18–19, 2007, Vilnius) 133

Call for submissions: *Topos* № 17, 18 134

«НАУКИ О ЖИЗНИ» И ЖИЗНЕННЫЙ МИР

Томас Фукс*

Summary

The biomedical or «life sciences» conceive of life as a property of complex organic systems, and thus as an objective, thing-like entity. They attempt to reconstruct life from its elements, while excluding subjectivity systematically from their studies. This is opposed to our self-experience as living beings, which is characterised by a systematic «self-withdrawal»: The process of life and the lived body elude our immediate observation. States of hunger, thirst, fatigue, joy, anger or others always precede their conscious awareness. Life is what befalls and affects us before we can respond to it. It always already happens while we are trying to explore, to determine or to plan it. Biomedicine, on the contrary, by restricting its approach to the objectifiable aspect of life, has gained a highly efficient knowledge for intervention, but at the price of reifying our self-experience as living beings. This is illustrated by selected examples from reproductive medicine and neuroscience.

Keywords: life sciences, *Lebenswelt*, reification, reproductive medicine, neuroscience, nature of man.

Развитие новоевропейской науки с самого начала было тесно связано с переворотом привычных (vertrauter), чувственно-жизненномирных опытов. Как пишет Галилей, он не устаёт восхищаться первооткрывателями гелиоцентрической системы за то, что они «с помощью рассудка свершили столько насилия над собственными чувствами» и «что разум даровал такую возможность – подняться над очевиднейшей, противоречащей ему чувственной видимостью»[1]. Телесно-земная система координат покоя и движения становится релятивной, а первоначальный опыт разоблачается как иллюзия. Галилей, Декарт, Кеплер или Ньютон не переставали подчёркивать, сколь мало следует доверять чувствам, сколь предательским может быть их свидетельство по отношению к природе. На место качественных природных восприятий приходит набирающая обороты механизация и атомизация картины мира, предполагающая расчленение живых движений, воспринятых образов и интуитивно-цельных опытов на дискретные элементы.

* Томас Фукс (Thomas Fuchs) – профессор, доктор медицины; доктор философии; старший врач, руководитель секции «Феноменологическая психопатология и психотерапия» при психиатрической клинике Хайдельбергского университета; Thomas_Fuchs@med.uni-heidelberg.de; www.klinikum.uniheidelberg.de/Phaenomenologie.1844.0.html.

Но мало того: естественнонаучная форма познания имеет своей целью принципиальное различение субъекта и познаваемого – при условии исключения телесной и эмоциональной ангажированности, вчувствования, участия и сродности с природой. Речь идёт о том, чтобы разоблачать наивные проекции, делающие для нас мир близким и понятным, с целью поставить на их место господство над природой. Систематическое очищение того, что встречается, ото всех субъективных, качественных и антропоморфных частей выявляет некий физический остов, который с большей легкостью позволяет разбирать себя и осуществлять над собой манипуляции, нежели ещё не «расколдованная» природа[2]. Этот процесс разделения, безусловно, сопровождается утратой аффективного содержания, обеднением богатства и значимости переживаемого в опыте. Успех в деле каузального знания-вмешательства (Eingriffswissen) покупается ценой прогрессирующей *дереализации*. Не зря Декарт пишет Елизавете фон Пфальц, что, для того чтобы сполна жить в повседневности и осознавать союз души и тела, следует воздержаться от изучения наук.[3] Отделение думающего субъекта от природных предпосылок его экзистенции, от всего, в чём он нерефлексивным и самопонятным образом участвует, таит в себе опасность отчуждения. Мир как предмет наук отчуждается от жизненного мира, в котором мы, будучи людьми, обитаем у себя дома. Отныне учёный начинает обитать в двух мирах: в повседневном мире и в мире от него отделённом, очищенном от всякой субъективности.

Однако последствия данного разделения мы можем соизмерить в полном объёме лишь сегодня. Если именно жизненный мир, словами Гуссерля, – это «вселенная предзаданной самопонятности»[4], то в таком случае естественнонаучный переворот в своём крайнем следствии ведёт к ликвидации всего самопонятного, всего для нас каким-либо образом значимого и осмысленного в *контингентной фактичности*. Контингенция означает индифферентность, чистую наличность, но также и изменчивость любого рода. Этот мир есть лишь некая случайная конфигурация среди прочих возможных. Дело, однако, не в том: существует ли мир так или иначе. Рассмотрение мира как контингентного обосновывает и легитимирует посредством этого также и его новую технологическую конструкцию.[5] Естественнонаучные теории и модели всегда уже несли с собой и указания насчёт конституирования феноменов, которые они призваны объяснять. Сущностная радикальность сопряжённости обнаруживается, прежде всего, в биотехнологических науках, которые сегодня предпочтительно именовать «науками о жизни». В связи с тем, что здесь наша собственная воплощённая природная основа и даже наше собственное самобытие (Selbstsein) попадают в поле притяжения «несамопонятности» («Entselbstverständlichung»), и открывается доступ для конструкции.

Исходный тезис последующих размышлений звучит следующим образом: биотехнологические науки радикализируют отчуждение, уже осуществленное естественнонаучно, до уровня самоотчуждения, *овеществляя спонтанное становление, «само-от-себя» (Von-Selbst), жизни и тем самым преобразуя жизненное самобытие в контингентную фактичность.*[6] Жизнь схватывается способом наличных вещей, а это означает, что и наша собственная жизнь схватывается таким же образом: границы между личностями и предметами начинают размываться. До сих пор учёный ещё мог жить в двух мирах; в последовательности научного (lebenswissenschaftlicher) овеществления он должен объективировать самого себя как некий комплекс, трактуемый исходя из объективных, допустим, генетических положений дел или фактов нейронных связей. Посредством этого науки о жизни упраздняют саму основу всякой самопонятности жизненного мира, поскольку она, как следует показать, по существу обретается в недоступной спонтанности, в «самой-от-себя» жизни.

Прежде всего, я назову некоторые области, в которых мы выразительным образом сталкиваемся с овеществлением живого самобытия.

1. Биомедицинские науки сделали видимыми скрытые предпосылки нашей экзистенции, экстериоризировали их. Тем самым возможное производство приходит на место спонтанного становления, воссоздание – на место созерцания. Произведённая эмбриональная жизнь, однако, утрачивает покров потаённости и вместе с тем преемственность рода. Она больше не является частью самовоспроизводящегося потока жизни, но становится неким единичным предметом, который в дальнейшем произвольно или «используется», или уничтожается. Равным образом, в силу манипуляций над геномом или клонирования телесное так-бытие человека было бы результатом уже не спонтанного становления (Von-Selbst-Werdens), но – чужого действия.

2. Стирание граней между становлением и производством (Erzeugen), с другой стороны, соответствует медицинскому подходу к умиранию. Врач, который поддерживает жизнь смертельно больного пациента всевозможными средствами интенсивной терапии, овеществляет эту жизнь до уровня аппаратуры. Врач, осуществляющий активную эвтаназию, способствует самой смерти, вместо того чтобы позволить ей прийти естественным путем.[7] Здесь также спонтанные жизненные процессы созданы или вызваны насильственно извне.

3. Биотехники расчленяют преемственное становление жизни на фиксированные единичные состояния. Так, они производят такие гибридные формы существования, как криогенно законсервированные эмбрионы или люди с мёртвым головным мозгом, которые не могут более включаться в наш опыт жизненного мира. Они сталкивают нас с безответными *per se* вопросами о начале и конце нашей жизни. Тело того, чей мозг мёртв, ещё тёплое, можно нащупать пульс, оно потеет, обнаруживает рефлекторную деятельность – все чувственные

признаки жизнеспособности. Тем не менее, мы слушаемся другого и должны доверять экспертам, которые измеряют жизнь как функцию головного мозга и могут объяснить её прекращение. Здесь вновь актуализируется требование Галилея предпринять насилие над собственными чувствами и поставить заповедь разума выше их свидетельств – правда, сейчас уже применительно к нам подобным.

4. Собственный опыт жизненного мира, наконец, ставится под вопрос и нейрологическими исследованиями, поскольку они вскрывают нейронные корреляты этого опыта. Как следствие, мир восприятия представляется продуктом расчёта физических данных посредством мозга. Сама субъективность объясняется как иллюзорный конструкт, или эпифеномен процессов мозга, и персональное поведение превращается в объективное последствие нейронных событий.[8]

Нововременной субъект когда-то разверз пропасть между царством духа, в котором он свободно правит, и царством материальной природы, над которым он хотел бы властвовать.[9] Сейчас он сам рискует провалиться в эту пропасть; с «натурализацией духа» он объясняет себя как сводимого к простой природе, к фактичности.

Жизнь как самобытие

Это были некоторые примеры овеществления жизни со стороны бионаук. Теперь, чтобы приблизиться к исследованию этого результирующего самоотчуждения, я буду исходить из нашего собственного опыта жизни и жизненного процесса. В том случае, когда мы хотим понять жизнь снаружи в смысле биологических дефиниций, мы её схватываем с самого начала как предметно-наличную. В противоположность этому опыту самости свойственно как раз *самоускользание (Selbst-Entzug)*.[10] Наше жизнеисполнение (Lebensvollzug) уклоняется от непосредственного самонаблюдения и всегда предшествует рефлексивному закреплению.

Голод не есть сознание голода, чувство не есть осознание чувства, поскольку для того, чтобы увериться в том, что мы голодны, испытываем жажду, устали, мы должны уже стать голодными, жаждущими, уставшими; и то, что голод, жажда, усталость существовали до их осознания, не требует артикуляции – точно так же, как некий потаённый шорох мы порой замечаем лишь тогда, когда он прекратился, и внезапно наступила тишина. Изначально переживание начинает осознаваться с какой-то определённой меры интенсивности, хотя оно уже и до этого было *нашим* переживанием. «Каждый взгляд и каждый голос, – пишет Вальфенфельс, – предшествует *самому себе* и ускользает от себя самого».[11] Поэтому жизнь не есть *clara et distincta perceptio*, но «в соответствии с аристотелевским *to ti en einai* – ставшее бытие того, что есть»[12]. Жизнь всегда предшествует осознанию самое себя, и сознающая самость дана себе только путем самоускользания. Таким образом, жизнь есть то, что нами претерпевается и воздействует на нас прежде, чем мы в состоянии на это ответить. В особенности в следах телесного, в телесной самоаффектации мы обнаружи-

ваем то, что никогда полностью над собой не властны, — что нашу самость составляет нечто, что мы не можем совершать или чему стать причиной. Эта *предшественность* (*Vorgängigkeit*) претерпевания (des Widerfahrnisses) и самоаффектации не позволяет вновь схватить себя рефлексивным образом, поскольку и рефлексия берёт своё начало из того же основания.

В этой связи Мерло-Понти говорит о «пассивности нашей активности»: «Не я есть тот, кто мне позволяет мыслить, и так же мало я есть тот, кто позволяет биться моему сердцу»[13]. Движения моего мышления, как и моих рук, суть *самодвижения*, которые я не могу делать, но, в крайнем случае, лишь вызывать и управлять. И, прежде всего, для непроизвольных автоматических жизненных процессов, таких как дыхание, засыпание, ходьба, плач, или таких чувств, как радость или ярость, верным является то, что они происходят *сами по себе*, спонтанно и скорее искажаются посредством преднамеренной воли. Мы обнаруживаем, таким образом, в самих себе основу становления, исток спонтанности и движения, над которым мы не имеем власти, который ускользает от определения и закрепления.[14] Жизнь есть то, что уже происходит, в то время как мы пытаемся её рассчитать и распланировать.

Собственная спонтанная деятельность живущего возникает из элементарного побуждения, порыва или *бытия-вовне-к-чему-то (Aus-sein-auf-etwas)*. В инстинкте, голоде, жажде или сладострастии мы преднаходим устремления нашего тела, которые сами по себе направляются на недостающее или возможное, независимо от того, следуем мы этим устремлениям или нет. Направление жизненного движения выступает результатом этого бытия-вовне к возможному, к будущему, которое уже актуально содержится в телесном продвижении, а потенциально — даже в телесной способности. Изначальный опыт движения — это опыт самодвижения по направлению к возможному исходя из собственной способности, отсюда — аристотелевское определение движения как «актуализации потенциального как такового». Эта своеобразная актуальность неактуального, «ещё-не» жизненного движения вновь содержит некую предварительность, лежащую в основании любого сознательного целе- и смыслополагания. Потенциальность, способность тела всегда предшествуют нашей воле. Собственный опыт жизненного процесса демонстрирует и здесь структуру вперёд-себя-бытия (Sich-Vorweg-Sein), которая не может быть переведена в ясное и отчётливое восприятие.

Что бы мы эксплицитно ни планировали или сознательно ни делали, мы живём, исходя из сокрытой телесной основы, которую никогда не можем полностью преднести себе. И эта основа входит в целое восприятия, мышления, поведения, поскольку здесь необходим некий *посредник*, при поддержке которого нечто свершается и который сам остаётся транспарентным. Этим посредником является фунгирующее тело (der fungierende Leib): оно существует как видящее невидимое, как осязающее неосязаемое, постоянно сокрытое слепое пятно, которое оставляет в тени само фунгирование. Точно таким же образом,

тело — это основа *самопонятности* и самозабвения жизнеисполнения, поскольку всякая близость (Vertrautheit) и привычка, всякое знание и умение основываются на телесной, имплицитной памяти, которая постоянно объединяет наши единичные опыты, преобразует в предрасположенности и привычки и, стало быть, непосредственно порождает единство прожитой жизни через забвение чего-либо единичного.[15] Всякое интенциональное постижение и действие развертываются на этом фоне, который впервые позволяет проступить чужому и новому, но который также беспрестанно вновь преобразует чуждый мир в близкий нам собственный мир и его самопонятность.

Из вышесказанного следует, что жизнь не соотносится ни с сознающим субъектом, ни с объективной стороной; она в большей мере принадлежит воплощённой конституирующей субъективности. Жизнь есть основание и принцип, а не предмет опыта. Она предшествует всякой тематизации и просчитыванию. Таким образом «само-от-себя», спонтанность жизни становится основанием самопонятности, которая составляет наше бытие в жизненном мире: то, что свершается без нашего содействия и понятно из себя самого. В равной степени «само-от-себя» жизни есть базис нашего *само-бытия*. В самоаффектации телесности лежит пра-субъективность, из которой мы постоянно исходим. Не мышление открывает нам доступ к жизни, но, наоборот, сама жизнь даёт мышлению доступ к самой себе. Невидимое тёмное становление — это ему обязано *cogito*, а вовсе не ясному и отчётливому восприятию.

Равным образом жизненная история начинается с бессознательной предыстории самости, которая (предыстория. — *П. Б.*) нигде не обнаруживает пункт, с которого чисто биологическое развитие переходит в сознание. Но именно в этом мраке собственного становления лежат основания открытости и свободы нашей жизни. По этой причине самобытие есть, прежде всего, само-от-себя-бытие, словно самозабвенные игры ребёнка. И так же вопрос: «Кто я?», который перед ним встанет позже, может получить свой ответ только из будущего, так как происхождение человека остаётся сокрытым во мраке предыстории. Как личности мы можем относиться к нашему самобытию. Однако никогда мы не в состоянии полностью преднести его себе; это есть предпосылка нашей свободы — становиться тем, чем мы могли бы быть.

Переистолкование жизни бионаукой

До сих пор имел место краткий анализ нашего опыта себя как живой сущности. Его можно обобщить в понятиях *предшественности,* или вперёд-себя-бытия, *спонтанности,* или из-себя-самого-становления, *потенциальности,* или бытия-вовне-к-чему-то, и, наконец, *самопонятности,* или самозабвения. Все эти понятия указывают на собственную, почти парадоксальную структуру. То, что в них выражается, позволяет себя испытывать только косвенно, в известной мере *modo obliquo*. Оно ускользает от нас, если мы пытаемся ухватить

это прямо или определить исходя из внешнего. Как заметил Виктор фон Вайцзекер, для того чтобы исследовать живое, надо самому принимать участие в жизни.[16] Доступ к жизни мы обнаруживаем только в ней самой. Современная биология системно отфильтровала, прежде всего, этот живой опыт себя, или *переживание*. Как объективирующая наука она стремится схватить бытие живущего в качестве предметного и реконструировать его исходя из составных элементов. Благодаря этому наука сегодня достигла высокоэффективного знания-вмешательства, которое, однако, одновременно проблематизирует наш опыт себя как живого существа.

Прежде всего, спонтанность и потенциальность, из-себя- и к-чему-либо-вовне-бытие утрачивают вердикт антроморфизма и проекционизма. Ещё Кант рассматривал телеологическое видение органической природы и первопричинное понятие спонтанности как неизбежное, но, безусловно, лишь в смысле регулятивной идеи.[17] Вместе с тем он не мог сдержать детелеологизацию. Потому как наука знает только зависимые переменные, каузальные значения, только пассивность. Спонтанность и самобытие для неё принципиально недоступны. Поскольку биология поместила цели в человеческое сознание, она развязала себе руки, дабы толковать живое существо как причинно детерминированное наравне с остальной природой. Отныне у живущего стремление к цели схватывается понятием телеономии[18] и симулируется в соответствии со структурой кибернетически регулируемых машин. Телеономическая программа должна реконструировать стремление, потребность и чувства исходя из круга правил, внутреннее – из внешнего, самобытие – из объективности. Нужда, потребность или боль переопределяются в рамках различия состояний «как оно есть» и «как должно быть», которое мы можем ввести и в машину.[19]

Подобная точка зрения подрывает сродство жизненного мира и эмпатию, которые мы обнаруживаем у живого. Собака более не бежит к миске, чтобы поесть, но бежит потому, что в её мозгу выполняется программа регуляции-по-заданному-параметру (Sollwert-Regulierung). И эта запрограммированность, со своей стороны, есть лишь случайный эволюционный продукт. Самобытие превращается в псевдосамобытие «selfish gene», «эгоистичного гена», чьё распространение – единственная задача индивидуального организма. Этот отчуждённый взгляд охватывает даже наше собственное самобытие. Эротическая притягательность, материнская любовь или альтруизм суть только эффекты биологической программы размножения собственного гена, потому что мы, согласно Ричарду Докинзу, «переживающие машины.., слепо запрограммированные на сохранение себялюбивых молекул, которые именуются генами»[20].

Машинная парадигма по отношению к человеческому телу также поспособствовала тому, что медицина семимильным шагам движется в направлении к знанию-вмешательству. То, что вследствие овеществления тела также можно причинить ущерб здоровью, скажем, по причине того, что собственная активность организма не поддерживается, но подавляется или замещается медицинскими средствами, хотелось

бы отметить только между прочим. Здесь, на мой взгляд, речь идёт об иной диалектике медицинского прогресса, столь характерно сказывающейся на примере *ипохондрии*, боязливо-недоверчивого наблюдения за собственными функциями тела. Именно по мере того, как живая плоть объективируется до уровня манипулируемой телесной машины, она утрачивает свой *посредующий*, латентно-самопонятный характер и выступает в сознании как потенциально ненадёжный аппарат. Неслучайно в соответствии с дуалистической парадигмой ипохондрия была модной болезнью XVIII века[21]: ипохондрик соответствует естественно-научной претензии обладать абсолютным контролем над телом, хотя и не может извратить сам факт болезни и смерти. Утраченное доверие к фунгирующему самопонятным образом телу не восстановимо посредством столь многочисленных медицинских проверок, напротив, патологическое самонаблюдение более всего мешает самостоятельной активности организма.

Схожим образом утрачивается сегодня доверие к спонтанному становлению собственной телесной природы. Ослабла готовность аффицироваться, захватываться, удивляться, позволять себе быть чем-то данным; её место замещают медицинские техники контроля и управления жизненными процессами. Возрастающее потребление снотворных, успокоительных, болеутоляющих, стимулирующих и повышающих потенцию средств указывает на неспособность предаваться приходу и ходу телесных и эмоциональных состояний[22]. Рождение должно быть запрограммировано, продуктивность повышена, настроение улучшено, старение замедлено и смерть ускорена. Телесность более не является несущим основанием самопонятности жизненного процесса, вместо него отчуждённое тело хирургически улучшено, выровнено, натренировано и технически вооружено.

Вместе с техниками *репродуктивной медицины* подобная инструментализация тела достигла новой ступени. В то время как сама она проникает вплоть до истока жизни, она упускает из виду предшественность, вперёд-себя-бытие, которое конститутивно для нашего собственного опыта жизни. При том, что биологические процессы, происходящие при зачатии ребёнка, были издавна известны, оно, тем не менее, сохраняло в рамках личностных переживаний характер сокровенного, таинственного, само собой происходящего — именно «зачатия». Теперь, однако, процессы размножения, включая развитие эмбриона, экстериоризированы, вынесены из тьмы женского тела в свет лабораторий. Человеческую жизнь можно целенаправленно *производить* (*herstellen*) — и ввиду этого требование отказаться, по меньшей мере, от селекции или оптимизации фабриката всегда уже содержит нечто запоздавшее (Nachträgliches). Здесь также разворачивается диалектика овнешнения, отчуждения и утраты доверия и возникает трудно удерживаемая спираль из знания-вмешательства, тревоги и возрастающего стремления к контролю и оптимизации. Поэтому производимая таким образом жизнь всегда имеет место с потенциальной оговоркой со стороны предимплантационной диагностики. С этим тесно связано такое развитие, которое можно назвать «генети-

зацией» жизни: овеществляющим переопределение индивида в понятиях ДНК-кода или «генетических отпечатков пальцев». Популярная метафорика опосредует детерминистское представление о геноме как разгаданной загадке жизни; этот геном пришёл на место бессмертной души, и исходя из него можно просчитать индивидуальную судьбу.

Генная технология завершает инструментализацию естественных предпосылок экзистенции. Ныне сама технически вооружённая теория эволюции продвигается в жизненный мир и преобразует преимущество нашей внутренней природы в поддающуюся манипуляции контингентность. В таком случае в начале самостановления лежит не просто «ясное и отчётливое восприятие», читай – диагностика, но также и целенаправленное действие. С программированием генома, о чём предупреждал недавно Хабермас, плеснеровское различие между непроизвольно проживаемой плотью (Leib) и наличным телом (Körper) приобретает новое измерение: инструментальное отношение к телу, которому до этого всегда онтогенетически предшествовало телесное бытие (Leibsein), теперь обращается к началу жизни.[23] В связи с этим коренным образом меняется отношение родителей к нерождённым детям, поскольку оно больше не может быть вопросом: «Кто ты?». Вопросом, который оставляет пространство для *ответа,* для ответа нежданного и собственного. Спонтанность есть условие респонзивности.[24] Таким образом, можно заключить, что диалогическое отношение превращается в детерминирующее.

Но и для подобным образом созданного человека перспектива бытия-произведённым накладывается на телесное бытие-от-себя-самого.[25] Человек как продукт не может более задаваться вопросом: «Кто я есть?», – потому что на него уже заранее дан ответ. Клонирование как экстремальный случай проясняет следующее: генетическая идентичность личности детерминируется при этом посредством человеческого вмешательства. Разумеется, клон не является на самом деле *alter ego* своего оригинала. Но если мы подыщем основание нашему ощущению отвращения ввиду подобного двойника, то оно укажет на то, что повторение того же самого, т. е детерминирующая сила прошлого, представляет элементарную угрозу для нас как сущности, открытой будущему.[26] Клон оказывается обманутым в спонтанности своего становления и открытости своей жизни.

Издавна люди видели и ожидали в рождении ребёнка возможность всецело нового. По этой причине Ханна Арендт в своей теории действия соединяла основополагающую способность человека к новому начинанию, к *инициативе* с понятием «натальность»: «Действие как начинание нового соответствует рождению Кого-то, оно во всяком единичном претворяет факт бытия рождённым».[27] Непредвиденность возможности начинания, которая (возможность. – *П. Б.*) отрывается от своих исходных условий и уклоняется от всех расчётов, является конститутивной для нашего самопонимания как личностей. С каждым рождением для нас как будто разрывается цепь вечного возвращения, власть прошлого над будущим. Христианский миф о непорочном рождении Христа радикализирует это представление ещё раз в надежде

на разрыв всех родовых исторических цепочек, будь то биологически-наследуемая причинность или таковая наследственной виновности.

Эта основополагающая открытость становления связана, однако, с недоступностью истока. Вопрос о том, кто я есть, может обрести ответ лишь в будущем, если моё происхождение не детерминировано другими. Это, словами Ханса Йонаса, как раз условие возможности «*стать*... именно *тем*, что *потом* станет ответом»[28]. В своём начале раскрываемое и чужими определяемое так-бытие разрушает основную предпосылку аутентичного развития, а именно: возможность на ощупь отыскать свой собственный путь и *раскрыть самого себя*. Спонтанность, само-из-себя-бытие жизни, является условием свободы персонального становления и возможности быть собой. До тех пор пока мы живы, мы всегда остаёмся тайной для самих себя.

Обратимся, наконец, к ещё одной равным образом глубинной проблематизации нашего опыта самости, определяемой успехами *нейробиологии* и её претензией «натурализовать» сознание и субъективность. Восприятие, мышление, чувства кажутся сегодня заточёнными в мозге, раз их можно правомерно отображать благодаря новым технологиям записи. В соответствии с этим волна научно-популярных статей поучает нас о нейронных и гормональных первопричинах нашего переживания и поведения, о нейробиологии любви, счастья, печали, религии или языка. Идя далее, мы приписываем наше самобытие какому-то в себе чуждому предмету. Хотя у меня существует переживаемая связь с моим ощущаемым телом, с моими членами, моими органами чувств, её нет с моим мозгом. Он может сколь угодно находиться в моём черепе, как меня тому учит медицина, однако я его не вижу и не чувствую. Только путём вторичного приписывания через посредство моего анатомического тела я могу говорить о «моём мозге».

Схожим образом процессы, происходящие в этом аппарате, обязаны быть реальнее моих переживаний. «Я» разоблачается как некий конструкт, самообман мозга: оперирующая в моей спине нейронная машинерия порождает лишь иллюзию прочной и действующей самости. «Мы являемся ментальными самостными моделями перерабатывающей информацию биосистемы... когда мы не вычисляем, нас нет», – нечто подобное мы находим у Метцингера.[29] Напротив, мозг персонализируется, и ему приписываются всевозможные человеческие активности: он «воспринимает», как это в таком случае называют, он «мыслит», он «знает» или же «представляет, что происходит в мозгу другой личности», так, как будто он и есть сама живая сущность. Вновь живое самобытие замещается псевдосамостью: мозг становится наследником субъекта.

Безусловно, подобному гипостазированию противостоит предшественность, вперёд-себя-бытие, и это приводит к апории теории познания: если восприятие и узнавание не определяются более как жизненные процессы, а объекту приписывается мозг, тогда этот объект должен производить и нейробиологическое познание себя самого. Для предотвращения бесконечного регресса Герхард Рот постулировал в этой связи трансфеноменальный мозг по ту сторону жизненного

мира, некий непознаваемый «мозг в себе», который кроме всего прочего продуцирует феноменальное познание себя самого.[30] Хотя бессмысленно говорить о некоем мозге, не позволяющем о себе сказать даже то, существует ли он вообще, редукция самобытия к мозговым процессам остаётся тем постулатом веры, за который непоколебимо держатся многие нейробиологи.

Как следствие, наш опыт авторства объясняется как иллюзия. Переживание автономного действия только задним числом являлось бы для мозга проводимой, функциональной интерпретацией; мнимая собственная воля задана субъекту со стороны его лимфатической системы. Мозг симулирует для нас чувство самовластности и контроля, тогда как в действительности задолго до нас всё решили нейроны. Действия личностей, следовательно, должны быть интерпретированы точным языком научного описания как последовательности нейронных событий. Хотя они и локализованы в действующем, они не могут, однако, более приписываться ему как ответственному автору. Различение оснований и первопричин было до этого основоположением моральной способности, теперь же все основания или мотивы – по крайней мере, теоретически – полностью растворяются в первопричинах. Вопрос о том, кто действует, превращается в вопрос о том, что происходит. Это означает радикальное противоречие идее натальности как человеческому опыту, который всегда может вновь стать началом цепочки действий по ту сторону всякой вероятности и расчёта.

Превращение самобытия в нейронную фактичность, в конце концов, подрывает также и историчность экзистенции. Если моё бытие позволяет себя полностью представлять как нейронное состояние, следовательно, целиком растворимо в актуальной действительности моего тела, то я также могу его изменить, поскольку я манипулирую своим мозгом без того, чтобы прерывать открытый процесс жизни и становления. На место персонального развития и созревания приходит планомерное воздействие материального субстрата. Это никоим образом не является лишь неким теоретическим следствием: сегодня можно наблюдать со стороны психотерапии широкое использование психотропных средств также и при приобретённых в течение жизни психических расстройствах. Уже в ближайшем будущем прямая манипуляция личностью посредством фармакологических или технических вмешательств в мозг может достичь нынешней этической злободневности генных технологий.[31]

Феноменологическая биоэтика

Мы уже видели, как биомедицинские науки в своем победном шествии овеществляют жизнь и покоряют своими технологиями жизненный мир. Они обращают спонтанное становление жизни в чистую сопряжённую фактичность и тем самым проблематизируют наш первичный опыт самобытия. Они подрывают самопонятную близость с миром, самозабвение жизненного процесса, которое покоится

на спонтанности и медиальном характере нашего телесного бытия. Вследствие бионаучного самоотчуждения мы истолковываем себя в качестве агентов собственных генов, гормонов и нейронов. Натурализация субъективности втягивает нас самих в гомогенный медиум простой фактичности.[32]

Такое развитие приводит к принципиальному противоречию: с одной стороны, оно означает радикальное самопревознесение человека по отношению к своей телесной природе. С другой стороны, субъект этого превознесения сводит себя к голой природе и отрицает свою собственную автономию. Превращение самобытия в сопряжённую фактичность допускает, соответственно, две противоположные установки: *фаталистическую* и *волюнтаристскую*.[33] Фаталистическое следствие обнаруживает себя, к примеру, в заклинании о «безудержности прогресса» или в пропагандируемой нейробиологами «этике смирения»[34], позволяющей выводить себя из самопротекания природных процессов. Таким образом, и генная инженерия становится продолжением природной истории иными средствами. «Несомненно, – пишет Губерт Маркл, – что зачастую спорный прогресс естественной эволюции продолжает себя в производимой посредством неё эволюции культурной, можно сказать, молниеносным творческим образом». – «От поднаторевшей в генных технологиях культурной эволюции» естественная эволюция «совершенно целенаправленно возвращается к себе самой. В этом смысле естественная эволюция приобрела вместе с человеком средство *продолжения собственного развития*».[35] Здесь биолог и самого себя истолковывает в качестве органа эволюции. Субъект научно-исследовательского процесса отказывается от себя и своей ответственности, поскольку он мнит некую саму себя технизирующую природу. Иначе говоря, вмешательства без лишних слов просчитываются системой, в которую они вмешиваются.

Другая, волюнтаристская, сторона чествует изменение человеческой природы как эмансипацию от зависимостей телесно-земной экзистенции. Кажется, наступает постгуманистическая эпоха, в которой мы сами держим в руках свою эволюцию. Само-из-себя-бытие жизни становится диктатурой, которой более не желают подчиняться: всё данное должно, как пишет Бёме, быть трансформировано в сделанное.[36] И в фантазмах неогностического дуализма учёные, занимающиеся проблемами искусственного интеллекта, компьютерные инженеры и нанотехнологи уже провозглашают освобождение ангелоподобного человеческого интеллекта от заблуждающегося, слабого и смертного тела.[37]

Феноменологическая этика жизни относится к обеим позициям со скепсисом. При этом она занимается разысканием человеческой природы, понимаемой не объективистски, не субстанциалистски или нормативистски, но исходя из *субъективно-телесной* природы, имеющей основания в нашем собственном опыте как живого организма. Сущностными характеристиками этого опыта являются вперёд-себя-бытие, из-себя-самого-становление, бытие-вовне-к-чему-либо и само-

понятное бытие самоданности (Sich-Gegebensein) живущего. Является ли эмансипация от этой природы самобытия на самом деле победой, неким освобождением?

Речь здесь не идёт о деонтологической постановке вопроса, по примеру того, как это в целом имеет место в биоэтических дискуссиях: разрешены ли определённые вмешательства или нет, — эти вопросы всегда уже, кажется, запоздалы. Можно сомневаться, что технически управляемое (verfügbar) ставшее благодаря моральному контролю снова даст сделать себя нормативно не управляемым. Предшествующая самопонятность жизни при этом в любом случае не воспроизводится вновь.[38] Субъективно-телесная природа также заранее не устанавливает никакой нормы, но указывает на нечто вроде «антропологической пропорции»: меры или соотношения, которые она в противоречиях нашей жизни каждый раз обнаруживает, а именно между спонтанностью и контролем, самим-из-себя-становлением и намеренным действием; между знанием и незнанием, удержанием во внимании и забыванием, между эксплицитным и имплицитным, сознательным и бессознательным, передним и задним планами (если обозначить только некоторые из них). Несоблюдение этих пропорций ведёт к расстройствам жизненного процесса. Психиатрии, скажем, известно о навязчивых формах отчуждения в шизофрении, которые появляются вследствие утраты имплицитного доверия к вещам и людям, в которых всё просто данное становится сомнительным и которые приводят к постоянной гиперрефлексии и «перенапряжению» жизненного процесса. В известной мере больные страдают от того, что для них всё эксплицитно выходит на передний план, и они больше не могут полагаться на привычное, повседневное. Недавно скончавшийся психиатр Вольфганг Бланкенбург использовал выражение одной пациентки для описания этого феномена: «утрата естественной самопонятности».[39]

Будучи существами телесными, мы нуждаемся в некотором основании для доверительности и самопонятности, к каковому мы, к своему облегчению, всегда можем вновь возвращаться, подобно мифическому Антею, черпавшему силу от прикосновения к земле. Неслучайно Гуссерль в одной из поздних статей требовал «ниспровержения коперниканского учения»: «Земля как праначало не движется».[40] Вопреки Галилею Земля остаётся для нас самопонятно несущей основой, и то же касается нашей телесности. Если бы тело было лишь машиной, которую мы обслуживаем, а жизнь только программой, тогда, действительно, доступность его природной основы означала бы прирост автономии и свободы субъекта. Однако телесность является не чем-то противостоящим, но основанием, из которого мы живём. Освобождение из субъективной природы было бы одновременно и отчуждением от того, что составляет живущее самобытие, от телесной самоданности и от всего, что мы воспринимаем как дар жизни. Радикальная эмансипация, следовательно, превращается в самоотчуждение. Господство знания над жизнью было бы тотальным — ценой

невозможности проживать её в её спонтанности, а это означало бы также утрату способности удивляться и радоваться ей.

Основополагающий мотив такой эмансипации уже разъяснён — это стремление к контролю. Спонтанность и вместе с тем невзвешиваемость, даже небезопасность жизни должны подчиняться расчёту, т. е. причинности. В самой общей форме принцип причинности свидетельствует о том, что настоящее всегда определяется лишь прошлым. Это соответствует потребности в безопасности и контроле, что, в общей сложности, представляет ведущий познавательный интерес для развития естественной науки. На поверхности, правда, лежит то, что интерес держать происходящее под максимально полным контролем не возникает из исполненного доверием, участного или любящего внимания к вещам, но из латентного страха. Это может прояснить последний пример из сферы психопатологии, а именно феномен *навязчивых состояний*.

Свобода предполагает самозабвение. Больной навязчивыми состояниями, однако, не свободен, поскольку он утратил свою спонтанность и не может позволить прошлому остаться позади. Скорее, эта его попытка, обусловленная желанием всё контролировать, вынуждает его к пустым повторениям и ритуалам, парализует его и делает неспособным к инициативе и начинанию нового. Контроль должен компенсировать утраченное доверие и, в конечном счёте, изжить латентный страх перед неустойчивостью, уязвимостью и небезопасностью экзистенции.[41] Непредсказуемости и смертельному исходу, сопровождающим жизнь, больной навязчивым состоянием противопоставляет повторение, которое останавливает время и снимает будущее. Он как будто отказывается от «заемного дара жизни для того, чтобы избежать расчёта по долгам», а именно — смерти.[42] Но натальность и смертность неразрывно связаны. Предаться спонтанности жизни, таким образом, быть живущим означает также и подчиняться смерти. Подобную опасность больной не в состоянии выносить; в пылу борьбы против смертности он погребает свою собственную жизнь.

К нашему живому бытию принадлежит то, что его основание уклоняется от прозрачности и контроля рационального постижения. На этом зиждется его спонтанность, его открытость будущему и его свобода. Оно может само себя удивлять. Драма человека с начала Нового времени состоит в том, что он больше не сохраняет эту тайну самого себя в потаённости, не желает более выносить безосновность и невзвешиваемость существования. Он пытается самого себя целиком «устанавливать», что в конечном счёте означает производить, так как ничто мы не контролируем в такой степени, как наши собственные изделия. В науках о жизни это развитие достигло высочайшего пика. Однако совершенно установленное и лишённое таинственности более не является жизненным. Незаметным движением оно превратилось в смерть.

Сегодня мы, как никогда ранее, далеки от того, чтобы позволить жизни быть и происходить. Чтобы вновь предоставить ей пространство, требуется некое решение, некий отказ. Однако речь могла

бы идти о таком отказе, который произрастал бы не из долженствования, но из наивысшей формы *искусства* жизни. Такое искусство заключалось бы в том, чтобы не ограничивать само-из-себя-становление жизни настолько, чтобы она тем самым умерщвлялась. Оно заключалось бы в том, чтобы размышлять над мерой, данной нам вместе с нашим бытием как живых существ, и, следовательно, не позволять соотношению живой и предметной телесности (Leiblichkeit und Körperlichkeit), жизни и знания, спонтанности и контроля уравняться. То, что человеку дано искусство, состоящее в том, чтобы жизнь и вести, и позволять себе жить, а именно искусство жизни, указывает на особую диалектику *physis* и *techne*. Их пропорциональное отношение и примирение проистекают из сознательного позволения быть также и перед лицом возможностей вмешательства, из установки невозмутимости (Gelassenheit). Это искусство, которое приняло в себя само-от-себя жизни. Не в последнюю очередь оно заключается и в том, чтобы радоваться жизни как некоему дару, и даже более того – чтобы умирание смочь рассматривать в качестве дара, – словами св. Павла из послания к римлянам (14, 7): «Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя».

Примечания

1 Galilei G. *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme.* Teubner, Stuttgart, 1982. S. 342.

2 К понятию расколдовывания ср.: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1951. S. 578.

3 Descartes R. *Brief an Elisabeth vom 28. Juni 1643.* In: Descartes R. *Œuvres complètes*. Bd. III. S. 691f.

4 Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Husserliana. Bd. VI. Nijhoff, Den Haag, 1976. S. 183.

5 Blumenberg H. *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*. In: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam, 1981. S. 47.

6 Под фактичностью здесь понимается чистая фактуальность, или наличность, то есть в известным смысле противоположность заброшенности, которую Хайдеггер также обозначает как «фактичность» (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986. S. 135), в то время как заброшенность в качестве экзистенциала непосредственно подразумевает, что присутствие не властно над собственным основанием (Ibid. S. 284); овеществленная до состояния фактичности жизнь как *factum brutum* также доступна человеческому вмешательству.

7 «Смерть приходит к кому-то. Он осознает, что идти по этому пути означает совершать обман природы, которой являемся мы сами, в крайнем виде, поскольку она преобразуется в нечто “сделанное”» (Böhme G. *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003. S. 225).

8 Ср.: Roth G. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. S. 273f.; Roth G. *Wie der Geist im Gehirn entsteht.* Universitas 55, 2000. S. 107.

9 Ср.: Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002. S. 367.

10 Ibid. S. 412.

11 Ibid. S. 443.

[12] Spaemann R. *Zum Begriff des Lebens*.In: Kockott G., Möller H.-J. (Hrsg.) *Sichtweisen der Psychiatrie*. München: Zuckschwerdt, 1995. S. 85.

[13] Merleau-Ponty M. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink, 1986. S. 281.

[14] Данный опыт недоступности собственного основания, или заброшенности, стоит того, чтобы, согласно Хайдеггеру, быть включённым в процесс жизни: «Экзистируя оно (Dasein. – *Т. Ф.*) никогда не заходит за свою брошенность... Самость, которая как таковая должна полагать основание себя самой, никогда не может стать над ним властной и, тем не менее, должна, экзистируя, принимать основание своего бытия» (Heidegger M. Op. cit. S. 284).

[15] Ср.: Fuchs T. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000. S. 316ff.

[16] Weizsäcker V. v. *Der Gestaltkreis*. Stuttgart: Thieme, 1986. S. 1.

[17] Ср.: Kant I., *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner, 1974. § 78.

[18] Питтендри вводит понятие телеономии, дабы обозначить некий «нецеленаправленный, стремящийся к завершению процесс (non-purposeful end-seeking process)»; см.: Pittendrigh C. S. *Adaptation, natural selection and behavior*. In: A. Roe, G. G. Simpson (Hrsg.) *Behavior and Evolution.* New Haven/Conn.: Yale Univ. Press, 1958. S. 390–416.

[19] Нечто подобное присутствует в модели электронной «чувствительной машины» Дитриха Дёрнера; см.: Dörner D. *Bauplan für eine Seele*. Reinbek/Hamburg: Rowohlt,1999.

[20] Dawkins R. *Das egoistische Gen*. Berlin, 1978. S. 145, тж. S. VIII.

[21] Fischer-Homberger E. *Hypochondrie*. Bern/Stuttgart,1970.

[22] Так у Бёме; ср.: Böhme G. *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994. S. 124.

[23] Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. S. 89f., 94f.

[24] В этой связи ср.: Waldenfels B. Op. cit. S. 445f.

[25] «...При этом личность может ощущать свое единство с телом, когда последнее представляется тем, что должно переживаться как укорененное естественным образом – как прогресс органической, самовосстанавливающейся жизни, от которой личность получила свое рождение» (Habermas J. Op. cit. S. 101).

[26] Ср. мою статью: Fuchs T. *Klone und Doppelgänger. Versuch über das Unheimliche.* In: Fuchs T. *Zeit-Diagnosen. Philosophisch-psychiatrische Essays*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2002. S. 261–284.

[27] Arendt H. *Vita activa*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. S. 167.

[28] Jonas H. *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Insel, 1985. S. 192.

[29] Metzinger T. *Subjekt und Selbstmodell*. Paderborn: Mentis, 1999. S. 284.

[30] Roth G. (1994) Op. cit. S. 328ff.

[31] Ср. в этой связи актуальное исследование национального американского совета по биоэтике «Beyond Therapy» (The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Washington D. C., 2003. S. 203–273).

[32] Наука, по Гуссерлю, жаждет освободить человека; в своем крайнем следствии она его, однако, преобразует «в несвободный комплекс фактов» и упорядочивает «бессмысленную машинерию мира как разделочную машину» (Husserl E. *Erste Philosophie II*. Husserliana. Bd. VIII. Den Haag: Nijhoff, 1959. S. 230).

[33] Ср.: Waldenfels B. Op.cit. S. 407.

[34] См.: Singer W. *Über Bewußtsein und unsere Grenzen. Ein neurobiologischer Erklärungsversuch*. In: *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003. S. 279–305.

35 Markl H. *Homo sapiens: zur fortwirkenden Naturgeschichte des Menschen*. Merkur 592, 1998. S. 580f.

36 Ср.: Böhme G. *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit – Lebensform – Wissenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001. Kap. I, 2–6.

37 Ср., к примеру: Kurzweil R. *Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?* Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1999.

38 «После того как наука и техника расширили наше игровое пространство свободы ценой десоциализации и расколдовывания внешней природы, эта безудержная тенденция должна, как кажется, по достижении искусственных границ табу, а также нового заколдовывания внутренней природы прийти к состоянию покоя» (Habermas J. Op. cit. S. 49). Эту же мысль мы обнаруживаем уже у Лао-Цзы: «Там, где великий Смысл исчезает, появляются нравственность и долг» (Дао де Цзин, 18).

39 Blankenburg W. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke, 1971.

40 Husserl E. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit in der Natur*. In: M. Farber (ed.) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. New York: Greenwood Press, 1968. S. 307–325.

41 Ср. взаимосвязь невроза навязчивых состояний и страха смерти: Meyer J. E. *Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1979; а также: Gebsattel V. E. v. *Die Welt des Zwangskranken*. In: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer, 1954. S. 74–127.

42 Такова формулировка в: Rank O. *Technik der Psychoanalyse III. Die Analyse des Analytikers*. Leipzig/Wien, 1931. Ср. также мою статью: Fuchs T. *Leiden an der Sterblichkeit*. 2002. S. 95–109.

К ВОПРОСУ О НЕПРИСТОЙНОСТИ БИОТЕХНОЛОГИЙ

Татьяна Щитцова*

Summary

A number of contemporary thinkers, trying to clarify ethical implications of the newest biotechnologies, point out a completely definite *feeling* that plays a leading role in our moral judgments concerning last achievements in this field of human activity. The feeling is one of obscenity or loathing in relation to certain biomedical practices (for instance, therapeutic or even industrial using of embryonic tissue). Thus, introduction of new technologies turns to be connected with overcoming the loathing and getting accustomed to obscenity. The article provides the existential-phenomenological analysis of this situation and shows that every human practice, including the highest technologies, is based on (i. e. is response to) the fundamental experience of the embodied human existence which is the ambivalent experience of affectedness by *and* estrangement in relation to nature.

Keywords: desensibilization, anxiety, human existence, nature, affectedness-and-estrangement.

Самые разные философы, берущиеся анализировать морально-этические импликации современных биотехнологий, единодушно указывают на совершенно определённое *чувство*, которое выходит на первый план в ходе оценки, действительно, поразительных достижений в этой области человеческой деятельности. Так, Юрген Хабермас, говоря о возможности заранее спланированного выращивания и использования эмбриональных тканей в терапевтических целях, определяет интересующее нас чувство как чувство непристойности[1], а Збигнев Шаварский указывает, в свою очередь, на отвращение, испытываемое по отношению к подобной практике[2]. Я не ставлю вопроса о том, должно ли моральное рассуждение принимать во внимание подобные эмоциональные реакции, или же их следует игнорировать, всецело подчиняя требованиям (контролю) рационального мышления. Подобная постановка вопроса отличалась бы очевидной дуалистической (и к тому же – иерархизирующей) предвзятостью, в корне препятствующей прояснению того, что же, собственно, должно означать и к чему может привести внедрение практик, совершение которых связано с преодолением

---

* Татьяна Щитцова – кандидат философских наук, профессор факультета философии и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); t_shchyttsova@mail.ru.

отвращения и привыканием к непристойности. Между тем именно этот вопрос и будет интересовать меня в данной работе. Соответственно, я сосредоточусь на природе указанных феноменов и на том, в каком отношении они являются неизбывными спутниками технического прогресса в области медицины, по меньшей мере, начиная с 1950 года, с экспериментов по пересадке человеческих органов.

Очевидно, что ни один из процитированных выше авторов не склонен недооценивать значение этой эмоциональной составляющей в общем комплексе проблем, связанных с возможностями технического вмешательства в жизненные процессы человека уже на пренатальном уровне. Напротив, речь идёт скорее о наделении соответствующей чувствительности особым статусом, помещающим её по ту сторону известных классических различий: не только различия «рациональное – эмоциональное», но и различия «этическое – эстетическое». Для обоих авторов речь идёт о чувствительности, определяющей саму видовую идентичность человека, т. е. о фундаментальной характеристике, являющейся нередуцируемой «подоплекой» (Hintergrund) всякой практической самореализации человека. Сказанное позволяет связать охватывающий человеческое сообщество страх по поводу внедрения биотехнологий с угрозой тому самопониманию, которое фундируется в указанной чувствительности. Хабермас отслеживает в этой связи явное свидетельство тревожной подвижки в видовой идентичности человека не в чём ином, как в привыкании к практикам, которые по «нормальным» меркам (т. е. в рамках устоявшегося «видового» самопонимания) должны были бы расцениваться как непристойные и отвратительные. Он видит смысл такого привыкания в *десенсибилизации*[3] нашего взгляда на человеческую природу, то есть в постепенном атрофировании чувствительности, конституирующей саму видовую идентичность человека. Слова Хабермаса о том, что «*пока* ещё мы чувствуем непристойность», звучат в этом контексте отнюдь не как успокоение, а скорее как холодная констатация, ибо в перспективе – таково предостережение Хабермаса – неминуемое и тотальное возобладание нечувствительности к «нормативным и природным основам жизни». Другими словами, в перспективе – радикальная трансформация видовой идентичности человека, предполагающая, что то, что когда-то вызывало отвращение и чувство непристойности, станет для человека *естественным* («привычным делом»).

Необходимо, прежде всего, разобраться, что скрывается за этим многозначительным оборотом – «нормативные и природные основы жизни», – ибо именно по отношению к ним, следуя Хабермасу, заявляют о себе конститутивная для видовой идентичности человека чувствительность либо же нечувствительность. К сожалению, Хабермас мало что проясняет как относительно самих этих «основ», так и относительно того «и», которое их связывает. В итоге тезис о десенсибилизации выступает в качестве базовой интуиции немецкого мыслителя, которая тревожным рефреном проходит через всю его книгу, однако не исследуется в своих основаниях. Что, однако же, сразу вызывает вопрос, так это та «критическая масса», или

та мера десенсибилизации, которая позволяет завести речь о *кризисе* видовой идентичности. Шаварский справедливо замечает, например, что трансплантация сердца (первая состоялась в 1967 г.), которая ещё 30–40 лет назад действительно воспринималась многими (в том числе учёными) как нечто «отвратительное», сегодня ни у кого не вызывает особых эмоций.[4] И можно предположить, пишет он, что то же самое произойдёт, в частности, и с трансплантацией мозговой ткани, «поставщиком» которой является человеческий эмбрион. Вместе с тем, известная мудрость, что люди ко всему привыкают, не лишает Шаварского убеждённости в том, что «в некоторых случаях мы не должны пренебрегать нашими эмоциональными реакциями», оказывающими сопротивление, казалось бы, самым рациональным и целесообразным действиям. Не должны, иначе перейдём черту, за которой окажутся под вопросом сами основания нашей принадлежности к человеческому роду. В своей статье Шаварский уверенно называет лишь одну практику, которая, на его взгляд, стань она нормой для человеческого сообщества, однозначно указывала бы на радикальную трансформацию образа человека, его этического самопонимания. Это промышленное использование человеческой биологической субстанции как ценного сырья, подобно тому как немцы в конце Второй мировой войны наладили (в Гданьске) переработку человеческих трупов на мыло. Значит ли это, что указанная практика и есть тот предел, с которым нам нужно соотносить свои страхи по поводу внедрения (некоторых) биотехнологий?

Как бы ни противились мы этому последнему предположению, все названные выше практики объединяет одна общая черта – использование человеческих останков в практических целях, которое, собственно, и вызывает у нас – *пока* вызывает – отвращение. Шаварский пишет в этой связи: «Быть может, человеческие останки – говоря языком антропологии культуры – являются действительно чем-то нечистым, чего не следует касаться, а тем более использовать в каких-то практических целях. Быть может, даже в нашей культуре холодного и бесстрастного рационализма таятся где-то глубоко какие-то рудиментарные остатки древних табу. Тот факт, что во всех без исключения культурах существуют определённые обычаи и ритуалы, выражающие отношение данной культуры к человеческим трупам, должно иметь определённое значение. И тот факт, что именно так культурно и эволюционно запрограммирован человеческий род, есть нечто, чем нельзя пренебрегать»[5]. Речь идёт, таким образом, не о некой культурно-исторически обусловленной черте, переоценка которой обеспечивалась бы простым перемещением из одной культуры в другую; нет, речь идёт об универсальном (общечеловеческом) феномене, который конституирует *всякую* человеческую культуру.

Вместе с этим последним утверждением у нас появляются все основания для того, чтобы перевести вопрос из сферы культурной антропологии в плоскость философской антропологии, или в плоскость онтологии человеческого бытия. Следует спросить: как должно быть устроено существо, для которого является *естественным* испыты-

вать отвращение к вовлечению останков себе подобных в круг собственной целерациональной деятельности? Ясно, что ответ на этот вопрос должен разворачиваться в совершенно определённом разрезе, а именно: он должен выявить отношение человека к витальному измерению собственного бытия. Безусловно, способность выделить это измерение уже является показателем определённой структуры человеческого бытия, которая, как известно, длительное время объяснялась разделением на две субстанции. Преодоление классического дуалистического видения человека является особой заслугой философской антропологии второй половины XIX – XX вв., значимым моментом которой, на мой взгляд, является концептуальная корреляция между экзистенциальной трактовкой человеческого бытия, с одной стороны (Киркегор, Хайдеггер), и учением Плеснера об «эксцентрической позициональности» – с другой. Отталкиваясь от теоретических разработок указанных мыслителей, я постараюсь продвинуться в разъяснении поставленного выше философско-антропологического вопроса в направлении, которое условно можно было бы обозначить так: отношение к природе и феномен техники, – потому что именно техническое развитие человеческой цивилизации, кульминирующее сегодня в биотехнологиях, привело человека к указанному выше кризису (подвешиванию, проблематизации) видовой идентичности, упорную действенность (Güeltigkeit) которой мы всё ещё, тем не менее, обнаруживаем через собственное отвращение, через обострённую, морально значимую, чувствительность по отношению к определённым практикам.

Можно было бы, конечно, усомниться в релевантности хайдеггеровской экзистенциальной аналитики для нашего круга вопросов, принимая во внимание категорическое заявление Плеснера о том, что «никакой путь не ведёт от Хайдеггера к философской антропологии»[6]. Говоря так, Плеснер имеет в виду, как известно, хайдеггеровское положение о вторичности жизни как способа бытия по отношению к Dasein и, соответственно, о привативном характере онтологии жизни по отношению к онтологии Dasein.[7] Свойственное фундаментальной онтологии отвлечение от физических условий экзистенции становится, по мнению Плеснера, роковым, если вместо имеющего свои границы методического принципа превращается в универсальный принцип и соединяется «с тезисом, что способ бытия жизни, жизни, связанной с телом, доступен только отрицательно, только исходя из экзистирующего Dasein»[8]. Имплицированной здесь установке на отделение экзистенции от жизни Плеснер – ввиду, как он пишет, «невозможности свободно парящего измерения экзистенции»[9] – противопоставляет задачу фундирования экзистенции в жизни. Понимая эту задачу как программную для экзистенциальной антропологии, я хотела бы, вместе с тем, указать на один фрагмент в *Бытии и времени*, который оставляет лазейку для релятивизации приведённого выше положения о порядке фундирования между экзистенцией и жизнью (биосом). Я имею в виду хайдеггеровскую постановку вопроса о природе, точнее – о способах её открытия (для) Dasein.

Хайдеггер выделяет три таких способа. Природа открывается, согласно его анализу, как: (1) подручное; (2) наличное («цветы ботаника», «природная сила» (Naturmacht), как она используется в производительной деятельности человека); и (3) то, что «волнуется и дышит», переполняет, завораживает, и как таковое потаено для открытия природы как наличности.[10] Последний способ предполагает, что природа открывается здесь вне всякого значения (Bedeutung), набрасывая которое экзистирующее Dasein делает мир «своим», то есть миром освоенных значений. Аналогичным образом открывается, по Хайдеггеру, природа и в настроении ужаса, который размыкает её в её голом dass («так оно есть»)[11], голой наличности. Природа как голая наличность размыкается в ужасе как *в возможности* значимое, т. е. как то, что обладает своим собственным вне-мировым бытием, или бытием помимо человеческого значения. Поскольку природа открывается как бытийное измерение, не освоенное посредством значения, т. е. как измерение, разворачивающееся и затрагивающее человека помимо и до всякого, фундированного в экзистенциальности (в наброске), значения, она выступает в своей радикальной чуждости по отношению к Dasein *как* бытию-в-мире. В этой связи утверждение американского исследователя Дж. Фелла о приоритете природы над темпоральным бытием Dasein[12] кажется вполне последовательным. Приоритет заключается в том, что вся человеческая практика (от повседневного обустраивания ближайшего окружающего мира до наукоёмких и высокотехнологичных начинаний) есть не что иное, как нейтрализация той чуждости, той особой бесприютности (Unheimlichkeit), которые ассоциируются для Dasein с лишённостью значимости, или без-мирностью, и которые знакомы человеческой экзистенции по её «драматическому» (исполненному ужаса) отношению к природе.

Следует подчеркнуть, что сам Хайдеггер (не случайно, конечно же) развивает намеченную здесь линию в анализе связи экзистенции и природы только в аспекте отношения Dasein к внутримирновстречному сущему. Собственная «природность» экзистенции, поставленная во главу угла Плеснером, по концептуальным причинам просто исключена из фундаментальной онтологии. Однако, как ни странно, её несложно дедуцировать, основываясь именно на зафиксированном ранее третьем (3) способе открытия природы. Но прежде нужно ответить на вопрос, почему, перечисляя соответствующие способы открытия природы, Хайдеггер не включил в этот список в качестве отдельной опции осуществляемое в ужасе размыкание природы в её голой, т. е. лишённой всякого «мироразмерного» значения и потому *чуждой,* наличности? Думаю, что этот четвёртый способ не подходит для данного списка потому, что в нём представлены именно *позитивные* возможности бытийного отношения Dasein к природе. Позитивность первых двух заключается в том, что они осуществляются, так сказать, «мироразмерно», т. е. в рамках освоенного поля значений, взаимосвязь которых и составляет мировость (Weltlichkeit) бытия Dasein. В качестве подручной или наличной природа открывается как наделённая «мироразмерным» значением. Ясно, что в этой

своей позитивности указанные способы основываются на феномене ужаса, размыкающем природу как *в возможности* значимое. Что же фундирует позитивную связь с природой в третьем случае? Ведь здесь, как и в случае с ужасом, речь идёт об отношении к природе как к вне- или надмирной бытийной сфере? Этот третий способ открывает, что переживание вне-мирности не должно быть обязательно «ужасным» для человеческой экзистенции. И мы не сможем ответить на вопрос об основаниях этой позитивности иначе, как дедуцировав из хайдеггеровского описания собственную (а не внутримирновстречную) природность экзистенции.

Чтобы природа могла переполнять («uns überfaellt» говорится у Хайдеггера), человек сам в своей телесности должен выступить проводником и исполнителем этой силы, следуя и совпадая с её стихийной жизненностью. При этом речь не идёт о неком романтическом слиянии с природой. У отмеченной позитивности есть весьма грозная оборотная сторона, предполагающая страдание на почве указанной захваченности природной стихией, заявляющей о себе по отношению к экзистенции как избыточная (*über*, т. е. *сверх*) и принудительная (gefangen nimmt) сила. *Переживание захваченности природной стихией, с одной стороны, и отчуждённости по отношению к таковой – с другой, являются сущностно коррелятивным и моментами телесно воплощённой экзистенции.* Таким образом, ужас перестаёт быть характеристикой экзистенциальности как таковой (за что Плеснер критиковал Хайдеггера[13]) и, действительно, выступает как ужас *живого* (телесного) существа. Согласно предложенному комментарию, витальное измерение ужаса обнаруживается в его сущностной связи с той захваченностью (страдательностью), которая является особым – вне-мирным – способом открытия природы для экзистенции. В свою очередь сам этот способ имеет место быть в сущностной соотнесённости с мироконституирующей способностью человеческого бытия. Именно эту *двуаспектность* онтологической конституции человека и пытались зафиксировать сначала Шелер (в учении о взаимодействии жизненного порыва и духа), а затем, более успешным образом, Плеснер в понятии эксцентрической позициональности, предполагающей, среди прочего, конститутивное для человеческого опыта различие «быть плотью» (Leib sein) и «иметь тело» (Körper haben).

Указанная двуаспектность, отражающая фундированность экзистенции в жизни, лежит в основании конкретного осуществления человека как существа культуры. Это означает, что всякая практика, создающая человеческий мир как таковой, является ответом на аффицированность со стороны природы, а точнее – (ответом) на от-чуждение, которое сопряжено для человеческой экзистенции со страдательностью на почве захваченности природой. Отсюда можно сделать вывод, что экзистенциальная антропология должна работать в поле культурной антропологии, если она хочет придать тезису о фундированности экзистенции в жизни необходимую содержательную полноту.

Не что иное, как процесс конституирования культуры как собственно человеческого мира (мира «естественной искусственности», как сказал бы Плеснер), выделяющегося из мира природного, является той сферой, где может быть обнаружено фундаментальное значение выявленной выше двуаспектности. Опыт человеческой экзистенции именно в этой (культурно-антропологической) сфере представлен с оптимальной полнотой, ибо здесь осуществляется взаимопереплетение двух базовых аспектов воплощённости экзистенции: собственно телесности (телесной чувствительности, аффицируемости) и совместности («бытия-с»).

Релевантное нашим задачам философско-антропологическое исследование можно найти, например, в знаменитой работе Жоржа Батая *Эротизм*. Разделяя известную и вполне обоснованную точку зрения о происхождении культуры из табу, Батай подчёркивает, что в полагании запретов «человек пытался спастись от чрезмерной игры сил смерти и воспроизводства, (игры) которой животное было безоговорочно подчинено»[14]. Отсюда первые базовые запреты касались половых отношений и смерти, в последнем случае речь шла о запрете на убийство и требовании определённого обхождения с мёртвыми, что обусловило возникновение культа захоронения. Запрещённое подлежало одновременной *сакрализации*, конечным референтом которой выступало не что иное, как чрезмерность, избыточная сила природы, природное насилие.

Таким образом, основываясь на исследованиях по культурной *и* философской антропологии, мы можем со всей уверенностью сказать, что в основе нашего отвращения к непристойному обхождению с человеческими останками, действительно, лежит древняя система запретов, само полагание которых следует рассматривать как способ практической (миро-, культуросозидающей) самореализации существа, характеризующегося выявленной выше конститутивной двуаспектностью (которую Батай формулирует следующим образом: «Человек – это животное, которое не просто принимает природную данность, но которое её отрицает»[15]). Что же должно означать в таком случае свойственное нашему времени притупление или даже полное атрофирование чувствительности по отношению к биотехнологиям, делающим ставку на использование абортированных или искусственно выращенных эмбрионов? С одной стороны, подобная десенсибилизация свидетельствует, прежде всего, о *десакрализации* природных оснований человеческой жизни. В этом отношении можно, пожалуй, говорить о новом этапе в историческом осуществлении модерного человека как «поставленного на ничто». Характерная для эпохи модерна десакрализация «того, Кто запрещает», продвигается дальше (глубже), задавая новый виток эмансипации человека: на этот раз – эмансипации от сакрализованных природных основ собственной жизни. С другой стороны, выявленная ранее двуаспектность является *априорной* структурой воплощённой экзистенции. Из чего следует, что всякая, даже самая высокотехнологичная, практика может быть осмыслена из горизонта нашей захваченности, аффицированности,

«избыточной силой» природы, или из горизонта *патоса*. Десакрализуя природу, современные научные технологии, тем не менее, подобно всякой человеческой деятельности, являются ответом на фундаментальный экзистенциальный опыт *страдательности-и-отчуждения*, который в своей «патетической» (аффективной) составляющей кладёт непреложные границы любой практике.

В связи со сказанным использование понятия видовой идентичности кажется мне не вполне оправданным в контексте данной проблематики. Скорее, речь может идти о смене различных культурно-исторических форм, или способов, осуществления указанной априорной структуры. Главный вызов современности – насколько она определяется развитием науки и техники – заключается, на мой взгляд, в том, что она не связывает (точнее говоря: не хочет более связывать) решение морально-этических вопросов с *сакрализацией* чего бы то ни было. Вследствие этого нормативные рамки человеческой деятельности оказываются, конечно, существенно расширены, но не отменены. Десенсибилизация указывает, таким образом, на формирование нового хабитуса, который вызывает у нас опасения ровно постольку, поскольку мы как раз связаны опытом сакрализации. Но я рискну предположить, что притупление чувствительности в одном поле должно обернуться расцветом новых форм моральной чувствительности – в другом, форм, которые будут интенсифицированы уже самой потребностью в постоянном пересмотре моральных принципов. Взаимопроникновение техноса и биоса, о котором пишут современные исследователи[16], должно привести, на мой взгляд, не к атрофированию нашей моральной чувствительности, а к тому, что выражающие таковую чувства непристойности и отвращения претерпят известную сублимацию. В перспективе не новое существо, но, безусловно, новый тип человека: невозмутимый в том, что когда-то затрагивало нас, но чувствительный к различиям, о характере которых мы ещё даже не догадываемся.

Примечания

1 Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы.* М., 2002. С. 32, 52.
2 Шаварский З. *Этические аспекты трансплантации мозговой субстанции* // В кн.: Коновалова Л. В. *Прикладная этика.* М., 1998. С. 206.
3 Хабермас Ю. Указ. соч. С. 85–86.
4 Шаварский З. Указ. соч. С. 208.
5 Там же. С. 207.
6 Плеснер Х. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.* М., 2004. С. 16.
7 Хайдеггер М. *Бытие и время.* М., 1996. С. 49–50.
8 Плеснер Х. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию* // Гуревич П. С. (ред.) *Проблема человека в западной философии.* М., 1988. С. 525.
9 Там же.
10 Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1979. S. 70.
11 Ср.: Ibid. S. 135.

12 Joseph P. F. *The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger* // Heidegger, A critical reader. Oxford, 1995. P. 65–81.
13 Плеснер Х. Указ. соч. С. 15.
14 Bataille G. *L'érotisme.* Paris, 1957.
15 Там же. С. 238.
16 См., например: Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main, 2002.

ГРАНИЦЫ ПОЗИТИВНОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА: «HOMO ABSCONDITUS»

Ханс-Петер Крюгер*

В последнее десятилетие генные исследования и исследования в области головного мозга человека достигли ощутимых результатов. Далеко продвинулась расшифровка опытным путём последовательности генома человека. В исследовании головного мозга успешно применены новые эмпирические методы, позволившие установить распределение видов деятельности головного мозга, отвечающих за пространственную и временную ориентацию, без необходимости операционного вмешательства в мозг. Результаты исследований в обоих направлениях имеют важное познавательное, моральное и правовое значение для самопонимания человека как специфического живого существа.

Здесь я хотел бы изложить свою философско-антропологическую точку зрения на этот счёт. Свое изложение я разделил на шесть пунктов.

1.

Что я подразумеваю под выражением «позитивное определение», которое я употребил уже в заглавии моей статьи? Под «позитивным определением чего-либо» я понимаю такие опытно-научные познания, которые могут быть репродуцированы в зависимости от определённого метода и стандартизированных условий. В таком случае можно установить соответствующие позитивные факты, которые могут быть даны в восприятии и по поводу которых можно вынести суждение. Для определённого метода требуются стандартные условия, например определённый вид лаборатории, позволяющей использовать метод на практике при сопоставимых условиях. Требуются также стандартные наблюдатели, которые сопоставимым образом интерпретируют результаты применения метода. То, что может быть дано восприятию в ходе методической демонстрации, должно поддаваться понятийному суждению. Например, «нечто является последовательностью генов шимпанзе, а не человека». Или: «это нейрональные активности в области головного мозга, которые ведают языковой моторикой и больше ничем иным». Методическая демонстрация тем более определённа и отчётлива, чем однозначнее условия и чем однозначнее

* Ханс-Петер Крюгер (Hans-Peter Krüger) – профессор, доктор философии, специалист в области политической философии и философской антропологии, философский факультет Потсдамского университета; wilhelm@rz.uni-potsdam.de.

полученные результаты могут подпасть под понятийное суждение. Во всех опытно-научных измерениях имеется процент погрешности, который учитывается благодаря расчётам по законам теории вероятности. При негативном определении известно лишь то, чем нечто быть не может. При позитивном определении нечто определённое (das Bestimmte) может быть действительно доказано. Его можно неоднократно представить, и то, о чём вынесено вероятностное позитивное суждение, функционирует в соответствии с этим суждением и в дальнейшем процессе познания.

Я вернусь к таким позитивным определениям позднее, когда речь пойдёт об исследованиях в области головного мозга и генных технологий. А теперь я хотел бы продолжить разъяснения, касающиеся названия данной работы.

2.

Что я понимаю под границами позитивного определения?

Я не думаю, что как только разговор заходит о границах, сразу подразумеваются моральные границы, хотя, конечно, существуют также и моральные границы позитивного определения человека. Сама наша естественнонаучная познавательная деятельность имеет границы. Её преимущество, заключающееся в том, что она столь позитивно определена и обусловлена, как раз и является границей. Позитивное определение не может быть просто перенесено в другой контекст, применено к другим определениям и использовано при других условиях. И если это происходит, тотчас же даёт о себе знать граница естественнонаучной познавательной деятельности, и между самими учёными-естествоиспытателями разгорается спор о границах, в которых применим тот или иной метод. Без этих внутренне присущих позитивному определению границ проведение дальнейших исследований оказалось бы излишним. История не знала бы ни одного нового исследования. Своеобразие позитивных определений опытных наук заключается в их пограничном характере. Чем более определённы и обусловлены опытные науки, тем более они и ограничены. Подталкивая к следующему преодолению границ, они инициируют новое исследование. Стало быть, нужно очень серьёзно относиться к историческому характеру позитивных определений. Чем однозначнее их воспроизводство, тем менее интересны эти определения для исследования, находящегося в поиске новых методов и новых теоретических понятийных порядков.

Исследование – это историческое предприятие, которое живо благодаря плюрализму методов и образцов объяснения. Исследование – это превосхождение границы, возникшей вследствие позитивного определения. И оно завершается установлением новой границы, поскольку в итоге формируется новое позитивное определение. Не следует мифологизировать исследование, как это, к сожалению, слишком часто происходит в средствах массовой информации, склонных к распространению всякого вздора. Исследование

не было бы естественнонаучным, если бы оно могло раз и навсегда всё объяснить и всё расставить по своим местам. Но всё, что может произойти при всех возможных условиях, в высшей степени неопределённо и безусловно. С теоретической точки зрения это означает, что в ходе исследования высказывания о безусловном и неопределённом должны формироваться условным и определённым образом. Однако это логическая ошибка в собственном смысле слова — *circulus vitiosus*. А с практической точки зрения исследование должно преобразовывать всё безусловное и неопределённое в стандартные условия одного-единственного позитивного определения. Это было бы иллюзией всемогущества, которую отстаивают в тоталитарных порядках, но которая не может честно выступать под именем опытной науки. Последняя жива благодаря шлейфу корректур, которые появляются в процессе обучения *scientific community*. Ошибки и заблуждения, невежество и забвение рано или поздно становятся явными.

3.

Поэтому в подзаголовке моей статьи я сказал о «homo absconditus», т. е. о непостижимости человека. Непостижимость человека касается здесь только сущности *человека* в *целом*. Аспекты человека, конечно же, могут быть определены и обусловлены. Они доступны пониманию, объяснению и изменению, и всё это осуществляется в медиуме истории. Но эти позитивные условия и определения аспектов человеческого существования не могут быть перенесены на окончательное, т. е. абсолютное, сущностное определение человека в целом. Тот, кто запросто транспонирует определённое на неопределённое, условное на безусловное, конечное на бесконечное, радикально порывает как с логикой, так и со свободным самопониманием человека. Тот, кто выдаёт спекулятивные метафоры за опытно-научное познание, впутывается в знаменитые Кантовы антиномии, скрыть которые под силу разве что фанатизму.

Выражение «homo absconditus» возникло в конце 1920-х — начале 1930-х гг., т. е. во время между двумя мировыми войнами, когда уже утвердились тоталитарные порядки и, соответственно, дала о себе знать их реальная опасность. Георг Миш применил принцип непостижимости человека в своей систематизации исторической философии жизни Вильгельма Дильтея. Хельмут Плеснер тоже признал непостижимость человека и возвёл её в принцип своей философской антропологии. Плеснер, до того как заинтересовался философией и стал философом, уже имел учёную степень по зоологии и этологии, защитив кандидатскую диссертацию у Ф. Й. Й.Бейтендейка. Признавая *homo absconditus*, он тем самым хотел выступить против злоупотребления естественнонаучными позитивными определениями человека в политико-идеологических мифах. Кроме того, именно Плеснер после эмиграции в Нидерланды и после Второй мировой войны предложил Карлу Шмидту, как одному из отцов немецкой Конституции, знаменитую формулировку: «Достоинство человека неприкосновенно».

Защита достоинства человека означает, что о нём нельзя выносить окончательного дефинитивного суждения, для исправления и обжалования которого не оставалось бы никаких шансов. Ущемление достоинства человека происходит, например, тогда, когда человек подводится под одно-единственное позитивное определение, скажем, человек – это религиозное, историческое, этническое, социальное или биологическое существо, как если бы в непостижимости его индивидуальности не было заложено никакого потенциала свободы для того, чтобы быть, соответственно, иметь возможность становиться другой или другим. Здесь становится ясным практическое значение признания непостижимости. Речь идёт не только о границах познания, но одновременно и о границах действий по отношению к человеку.

4.

Не стоит всё же смешивать структурные цели современности, которые Хабермас называет «структурной властью» и ради которых он требует новое общественное распределение власти, с неправильным развитием вышеупомянутого исторического прошлого. Если сравнить время возникновения *homo absconditus* с вызовами, перед которыми мы – представители западного мира – сегодня оказались, то придётся констатировать, что положение дел существенно изменилось. Безусловно, демократия должна заново усваиваться каждым появившимся поколением, а в известной мере – даже вновь завоевываться. Однако главная проблема западного мира заключается уже не в том, что тоталитарные политические тенденции, порабощающие государство, ставят себе на службу потенциал науки и техники. Опытные науки и технологии всё более и более зависят от крупных фирм, которые в значительной мере способны осуществлять финансовую поддержку исследований и инноваций, а также на договорной основе финансировать выполнение научных, в том числе фундаментальных, исследований, равно как и общественные структуры, необходимые для проведения этих исследований. Эти фирмы, в свою очередь, активно действуют на глобализованных информационных и финансовых рынках и тем самым вовлекают все страны в конкурентную борьбу за размещение производств. В структурном отношении самым мощным и влиятельным источником мифологизации позитивных определений, их неверного понимания и злоупотребления ими является конкурентная борьба на глобальных рынках. Глобальным рынкам недостаёт как глобального, так и политического, а также общего правового порядка, которому нужна поддержка как на континентальном уровне, так и на уровне Европейского Союза. Когда главная угроза исходит – по меньшей мере, в западном мире – от экономической приватизации инноваций *без* эффективного публичного контроля над ней, то нужно ясно называть эти структурные проблемы своими именами, вместо того чтобы сваливать вину за эти проблемы на тягу учёных к естественнонаучным исследованиям.

Состязание между публичными и приватными исследованиями в сфере декодирования генома человека, борьба за патентирование и защита от необходимости брутальной приватизации публичного знания и мастерства опытных наук в последнее десятилетие привлекли внимание к подлинным очагам опасности. Если мы хотим сохранить нормальное функционирование рынков в течение долгого времени, мы должны защитить их от монополизации. А патентирование обманным путём может уже сегодня запрограммировать монополизацию рынков будущего. Если мы хотим обеспечить исследованию долгое будущее, т. е. всё новое и новое превосхождение позитивных определений, мы должны защитить опытные науки от их монополизации. Затем, мы должны согласиться на их плюрализацию не только в вопросах метода и теоретических образцов объяснения, но и в отношении пропорционального финансирования из разных источников, а также позаботиться о плюрализации приватных и публичных институтов.

Безусловно, в ходе истории задачи государства менялись. То, что раньше рассматривалось исключительно в качестве общественно необходимой задачи, сегодня может быть организовано и без вмешательства государства, в частном порядке. В качестве примера можно привести почту и железную дорогу, хотя и в этом случае всё ещё остаётся необходимость в государственном контроле, но уже из соображений безопасности. Но точно так же государство, выступая в роли инструмента публичности, не может отстраниться от исследования и образования. В противном случае оно уступит частному капиталу один из бесспорно наиболее важных потенциалов того будущего, которое принадлежит всем нам. Не стоит обманываться на сей счёт: *сам по себе* рыночный механизм имеет тенденцию не только к позитивным, но и к негативным селекциям, достаточно вспомнить об успехах рекламирования всего того, что приводит к болезни. Я приветствую намерение строже применять — в том числе и в Европе — частное и гражданское право для того, чтобы посредством требований возмещения ущерба и компенсации за причинённый нематериальный ущерб способствовать улучшению рынка на его собственном языке денег. Только при этом мы не должны упустить проблему различных временных горизонтов. Сенсационные выигрыши судебных процессов против табачной индустрии состоялись только после того, как несколько поколений молодых людей стали жертвами табакокурения. Все терапии, связанные с борьбой против болезней, в особенности против наследственных болезней, называемые вкратце «негативной селекцией», можно поддерживать лишь в зависимости от того, насколько публично и юридически корректно соблюдается и осуществляется отличие «негативной селекции» от «позитивной селекции», т. е. от предпочтения позитивных признаков.

Наконец, если мы хотим надёжно защитить рынки и исследования от пагубной монополизации, то это возможно только путём укрепления демократического и публичного разделения властей. Только в плюрализации, а не в структурной монополизации общества, то есть тогда, когда вопрос о человеке держится исторически открытым, мы

обретём будущее, вместо того чтобы его потерять. Глобальная рыночная экономика и глобальное исследование могут взаимодополнять и поддерживать друг друга только тогда, когда демократическое разделение властей и публичный контроль защищают их от ложной монополизации. В противном случае прогресс в позитивном определении человека, словно бумеранг, обратится против него самого: человек превратится в жертву одной-единственной позитивной фиксации. В таком случае у него больше не будет простора для свободы действий, а вид «человек», если рассматривать его в долгосрочной перспективе, лишится богатства вариативности. Эволюция никогда не является только селекцией, но всегда и вариацией. Без демократии и публичности мы утратим специфику человека, принеся её в жертву фиксации исключительно на определении человека как существа, имеющего только инстинкты и рефлексы, «установив» его, как однажды сказал Ницше, в качестве животного.

5.

Теперь я, наконец, перехожу к полемическому тезису против генных мифов, выдвинуть который меня побудил Йенс Райх: дешифровка генома человека привела к возникновению странных мифов и появлению ложных выводов. Я хотел бы применить против ложной детерминистской интерпретации генного кода известное семиотическое различение между синтаксисом, семантикой и прагматикой знаков. Под «синтаксисом» можно понимать отношения между телами знаков, например между поддающимися идентификации физическими образами букв. Буквы, взятые по отдельности, как таковые не имеют никакого значения. Единства значений образуются только благодаря их составлению в слова и соединению слов в предложения. Если провести аналогию с генным исследованием, то можно было бы сказать следующее: значение – это функция гена, которая включается и выключается другими протеинами. От этого зависит, станут ли они действенными во временном потоке, а если станут, то когда и как. Если продолжать сравнение с семиотикой, то эту функцию можно было бы назвать «семантикой». Гены отвечают за возникновение определённых органов и органических изменений. В свою очередь действие органов определяется их поведением во всем организме. В случае такого поведения во всём организме они должны определённым образом взаимодействовать, и, наконец, это поведение должно находиться в определённой гармонии с окружающим миром. В семиотике эту ориентацию вопроса на функцию поведения единств значений называют «прагматикой», то есть речь идёт о применении знаков, а не о семантике и синтаксисе знаков.

Если провести аналогию с биологией человека как живого существа, то можно сказать следующее: последовательности генов образуют синтаксис. Как и в семиотике, они подобны отношениям между телами знаков, то есть представляют собой некий род потенциала для их функции и, соответственно, для их значения. Семантическое

значение они проявляют только в качестве биологической функции. В пространственно-временном потоке включённости и выключенности они демонстрируют определённые органические эффекты роста. Однако эти семантические значения, т. е. биологические функции, гена делают возможным только поведение организма, причём в той мере, в какой последний должен обучиться навыкам поведения во взаимодействии с окружающим миром. Гены не заменяют овладение навыками человеческого поведения, но являются необходимой предпосылкой для него, предпосылкой необходимой, но ни в коем случае не достаточной. Конечно, определённые гены могут отвечать только за определённые потенциалы поведения, вследствие чего иначе определённые потенциалы поведения становятся невозможными, как это происходит, например, в случае с наследственными заболеваниями. Однако отсюда, из этой определённости и обусловленности взаимного упорядочения генов и поведений, никоим образом не следует, будто гены неким неопределённым и безусловным образом могут вообще заменить навыки поведения. Лишь из социокультурной прагматики обучения навыкам человеческого поведения становится понятно, как в ходе обучения приобретается то, что органически возможно и необходимо.

Итак, генный код является лишь синтаксисом, который, конечно же, совместим не с любым видом семантики и прагматики. Однако ошибочные заключения проистекают вследствие того, что полагают, будто синтаксис, генный код, полностью детерминирует значение и прагматику человеческого поведения. Серьёзные исследователи генов постоянно указывают на то, что исследование функций гена по бóльшей части всё ещё предстоит, и с расшифровкой последовательности генов оно ещё далеко не завершилось. Этологи, опираясь исключительно на биологические данные, точно установили, что уже на уровне млекопитающих приобретение поведенческих навыков имеет социокультурный характер. Конечно, синтаксис гена нельзя заменить процессом обучения. Но и противоположное не в меньшей степени ошибочно, поэтому учёный-естествоиспытатель всегда должен публично защищаться от политико-идеологического злоупотребления результатами его познания вне зависимости от того, откуда оно исходит: «слева» или «справа». Синтаксис генов никогда не сможет *заместить* биомедицинскую функцию, их семантику, не говоря уже о социокультурной прагматике специфически человеческого поведения. Против такого рода замещения говорит, например, всё то, о чем идёт речь в ставшем знаменитым PISA-исследовании. Там ведь говорится как раз о таких различиях между странами, которые можно обнаружить, только если принять во внимание социокультурную прагматику навыков поведения.

6.

В заключение я хотел бы представить на обсуждение ещё один тезис, нацеленный на разоблачение мифов о головном мозге и сознании. Второй значимый вызов брошен нам не исследователями генов, но исследователями головного мозга. Результаты этих исследований противоречат свободе сознания. Согласно этим результатам сознание может затормаживать или усиливать интенсивность поведения только приблизительно за полсекунды до его исполнения. Правда, сознанию кажется, будто оно инициирует действие, но на самом деле действие уже давно началось в виде неосознанного поведения. Очевидно, что все разновидности человеческого поведения начинаются на бессознательном уровне, задолго до того, как они могут быть осознаны. Меня не потрясает это «опоздание» человеческого сознания, поскольку я не могу растворить свободу человека в его сознании. Возражая против ложных выводов, к которым приходит как физиология головного мозга, так и философия сознания, в дальнейшем я хотел бы выбрать такой путь рассмотрения сознания, который берёт функцию сознания в течение всего цикла человеческого поведения, а не ориентируется лишь на мгновенные исполнения. Тогда мы не сможем ни переоценить, ни недооценить сознание. Человеческое бытие богаче, разнообразнее — и вместе с тем оно более хрупкое и нуждается в защите больше, чем кажется, когда его рассматривают только с точки зрения сознания.

Функция сознания выступает на первый план при *изменении* поведения. В известных ситуациях, с которыми можно справиться полуавтоматически, роль сознания снижается. В таких случаях сознание лишь как бы сопровождает выполняемое действие с тем, чтобы осуществить контроль над его правильностью. Однако, чем более незнакома, непривычна и нова ситуация, тем более внимательным должно быть сознание, тем более открыто и сосредоточенно мы должны реагировать, дабы найти новый поведенческий ответ. Для этого подмечивания и торможения привычного прежнего поведения всегда достаточно полсекунды. Но может быть и так, что её будет недостаточно для выработки нового поведения. Вероятно, этот временной интервал достаточен лишь для того, чтобы совершить ошибку. Эту способность совершить ошибку в генезисе нового поведения я считаю очень важной с точки зрения философской антропологии. Человеческие существа — это существа, способные ошибаться, они могут и должны учиться на своих ошибках. Оттого мы как индивидуумы — в отличие от других живых существ — нуждаемся в гораздо бо́льшем времени для обучения компетенциям вида. Никакой другой вид не может позволить себе эту необходимую роскошь — разрешить подросткам играть целых 20 лет для того, чтобы они выстроили взрослый репертуар поведений. Ведь в играх, определённо, дано право на совершение ошибок и предполагается обучение на ошибках. Позднее, став взрослыми, мы позволяем себе ошибки в гораздо меньшей степени.

Однако, в конечном итоге, возможность ошибки распространяется на все наши институты и на историческую коррекцию этих институтов.

Итак, данные физиологии головного мозга вовсе не опровергают нашу свободу. Но и нам не стоит придерживаться того недоразумения, будто источник нашей свободы – это мгновенно действующее сознание. Наша взрослая ответственная свобода возникает в ходе длительного созидания специфически человеческих навыков поведения в обществе и культуре, а вовсе не является результатом произвола мгновенно действующего сознания в обществе, ориентированном на получение удовольствий. И эта свобода участвует в усовершенствовании традируемых навыков поведения, а для этого нужны соответствующие публичные и соблюдающие принцип разделения властей институты, отсутствие которых приводит к катастрофическим извращениям мировой истории. Знания, получаемые в результате исследования физиологии головного мозга, должны включаться в социокультурный цикл обучения людей на протяжении всех поколений. Именно в силу подтверждения физиологией головного мозга того факта, что мы не можем полагаться на наше мгновенное, произвольно действующее сознание, поскольку оно часто запаздывает и совершает ошибки, становится очевидно, насколько социокультурные процессы обучения характерны для человеческих существ. Они есть и остаются нуждающимися в истории живыми существами, которые в позитивном определении аспектов их существования всё же держат открытым своё будущее в целом – до тех пор, пока они суть именно люди.

Перевод с немецкого
Елены Савко

TEMPTATION BY IMMORTALITY: COMMODIFYING AND RESOURCIFYING A BODY

Vytautas Rubavičius*

Summary

The article deals with the idea of temptation by immortality as promoted by new genetic discoveries and various products of postmodern culture. Postmodernity is considered as a recent stage in the development of the capitalist system marked by a decisive turn to the resources of human body and life processes. Peculiarities of this stage of capitalism are explained with reference to insights of Karl Marx and Martin Heidegger, which are summed up through the concepts of commodification and resourcification designating the main forces of capitalist expansion or genetic colonization. Thus postmodernity is characterized not only by commodification of culture, services, abilities and skills, but especially by the resourcification of genetic and life materials through the powerful instrument of patenting. Genetic discourse is considered to be a new worldview in which other discourses are correlating and supporting the notion of an evolutionary trend from *homo sapiens* to *techno sapiens*. This trend reveals new possibilities to transgress the limit imposed on human beings by the forces of nature – mortality. The author of this article arrives at a conclusion that, firstly, the temptation by immortality can be regarded as a version of modernist ideology of human liberation from various social and heavenly constraints which is supported by scientific genetic discourse, becoming a stimulating factor of postmodern cultural production. Secondly, that all the possibilities stemming from new genetic and biotech discoveries fall under the regulation of property relations thus making 'immortality' – temptation and brand – both an exceptional commodity and a commodifying force.

Keywords: bioresources, body, commodification, immortality, patenting, postmodernity, resourcification.

A web of concepts of the body and those related to the body has spread in the field of postmodern thinking, thus delineating essential characteristics of the present condition. The body has been generating visualisations of cultural economy and, simultaneously, it marks a new stage of capitalism: the transition of the globalising, geographical and cultural expansion of capitalism to an informational genetic expansion. Transformable landmarks of the commod-

* Vytautas Rubavičius – PhD., Senior researcher at the Institute of Culture, Philosophy, and Art (Vilnius, Lietuva); rubavytas@hotmail.com.

ifying power are being set in the 'territory' of the body, but the very same relationships transgress any cultural and territorial definitions and point towards the strata of inexhaustible biogenetic resources; to appropriate and expropriate them, the so-called clever machines are called for that are based on information, nano and genetic engineering technologies. As the relationships of private property have penetrated natural biogenetic diversity and, having turned it into a resource, the cognitive subject has reached the goal to secularise the Universe, which he has set for himself: only he as the owner and producer of genes lures people with the eternal shapes of the clones of their genetic information, which will be sustained in any location of the Universe. Commodification and resourcification of human beings are two processes of self-developing capitalism, stimulating and supporting each other, which generally manifest in postmodernity. Temptation by 'immortality,' which will become even stronger when the genetic code is mastered (the theme of code in artistic production should be noted as well), is a postmodern manifestation of the will to power, unavoidably dividing humanity according to the potential of individuals to seek 'immortality' and to acquire it.

I

Immortality is the oldest dream of humanity stimulating people to look for new ways of communication with otherworldly powers in order to wring the 'recipe' or promise of immortality from them. This dream has been encouraging people to master the flows of cosmic energy in the hope to acquire from them an additional vital power to their body. When looking for the elixir or stone of immortality people were exploring nature and their own bodies, thus laying foundations for the disciplines that are called today natural sciences and medicine. The search for immortality as well as alchemy or the practices of mastering the physical form of man is characteristic to all civilisations, despite the traits differentiating them or the instilled diversity. One could name many stories widespread in various regions of the world about the struggle of rulers over the sages who know the secret of immortality, as well as about the unknown, but famous, cities of immortal people that have spurred others to travel thus comprising certain geography of the world. Such stories are evidence to the strength of the ideal of immortality and the power that it grants to those who have been able to use the idea for their own purposes. Mythologies of various regions show that the idea of personal bodily and spiritual immortality has been significant in regulating communal life and establishing the ethical code. Greek gods used to grant immortality to heroes for their deeds. Immortality is characteristic to gods as their essential trait and a 'goodness' that can be passed on in certain circumstances. In monotheist religions immortality is an attribute of God, which manifests in one way or another through the immortal soul. The idea of immortality appears in a wide spectrum of concepts of immortality: the corporeal, spiritual, based on reincarnation and resurrection, ideal (Immanuel Kant) and other

immortalities supported by religious traditions, esoteric and literary texts, artistic imageries and philosophical systems.

The Modern Times increasingly dissociate themselves from religious, non-scientific, thinking, from religious sensibility and worldview, also from the belief in culture based on symbols: these are regarded as simply relics of the past, which we have to replace by all means. The Modern Times declare and confirm the principle of secularisation of the world lived by people and characterised by scientific rationality. Thus, the idea of immortality is being consigned to the margins of culture. However, to expel an idea is not simply to destroy it because it is impossible to erase former viable and important things from culture completely. Culture preserves traces of all kinds of former social relationships and their symbolical forms, which resuscitate in certain conditions by acquiring most unexpected forms such as capitalist feudalism or socialist slavery. The act of instituting secularisation and scientific rationality expels the idea of immortality from the society's consciousness, yet expels or erases it so that it leaves a viable hack of lack in culture, which can neither disappear nor heal. How could we understand this hack? Secularisation and the scientific worldview expels God together with his essential attribute, immortality; however, in Western civilisation, the fundamental, although denied, relationship with God survives through the power and right granted to people by God: «Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth» (*Genesis*. I, 28). It is impossible to wipe out the empowerment to rule over the earth, to control it and use for one's own purposes (and people inevitably set goals because free will is characteristic to them), yet it can be changed when a human being takes on divine attributes and powers. The secular expulsion of God reinforces the image of man who deciphers the programme of divine creation and grants the power of creation to himself. It is possible to imagine this action in the following way: in Modern Times a human being who has experienced being «in the face of absent God» (Martin Heidegger) takes on the attribute of immortality and power over info-bio-neuro-nano technologies he creates. The development of the capitalist system with an increasingly vital link between technologies and industry turning into a unified process provides an opportunity to master immortality (temptation and ideology). A clear direction has emerged in the process of capitalism: the development of information, genetic modification and biotechnologies. However we interpret the secular expulsion of God from the world inhabited by people, as well as the process of deleting Him from social life and reinforcing the human image instead of the absent God, we would venture stating: now it becomes apparent that the goal of man is to possess and master the divine attribute of immortality.

II

The idea of corporeal, material, immortality and temptation by immortality that it supports, like the principle of regulating social consciousness that becomes increasingly more important, emerges at the moment of the present time that is called postmodernity. It is irrelevant whether it is defined by distinguishing certain characteristics of postmodernity, emphasising their radical difference from modernity, or by denying postmodernity as an ideological construction of relativised consciousness infected with deconstruction, thus underlining the 'incompleteness' of the project of modernity. However we see postmodernity, we unavoidably look for essential characteristics of the present and relate them to the development of capitalism, the changes and stages emerging or envisioned in that development. The concept of modernity and Modern Times as well as the period of industrial capitalism found in modernity with its characteristic formation and commodification of labour no longer instigates discussions. It is possible to distinguish yet another stage of capitalism with the characteristic commodification of environment, human relationships and culture. The latter stage is called consumption and consumer capitalism. Many researchers specialising in numerous areas agree over the significance of the 1970s: they see the premises of the systematic turn of capitalism towards the entrenchment of information and communication technologies, mass media and biotechnologies connected with the spread of analogous images of society: the spectacle, knowledge, network, etc. Without attempting to discuss how well grounded the emphasis on the latter decade is, because it is possible to argue for moving it somewhat back, for my argument, I will use the conclusion of Giovanni Arrighi who has analysed the origins of capitalism and the developments in 20th century capitalism: «Changes since about 1970 in the way capitalism functions locally and globally have been widely noted; though the precise nature of these changes is still a matter of some debate. But that they amount to something fundamental is the common theme of a rapidly growing literature» (1). Two decades of heated discussions of postmodernism have passed, and we must admit that the philosophers who sensed the moment of change in capitalism and tried to define it were right; the same goes for researchers in various areas of social life who tried to explain that Western societies experienced a systematic change in culture, including senses and sensibilities, cultural and social practices as well as scientific and philosophical discourses (2). Concerning the subject of this discussion we could define the present day capitalism as a time when information, human body and genetic material are being commodified. Of course, such a definition is somewhat conditional; however, it is important to highlight the nature of changes in capitalism, the characteristics of the 'spirit' and logic of that change that prompt commodification. It is the new 'areas' of commodification that, we think, confirm the change defined as postmodernism.

To analyse the structure of commodification, we will refer to insights of Karl Marx and Martin Heidegger generalised by the concepts of commodification and resourcification that mark different, but closely

linked, processes in the self-development of capitalism supporting each other. Those processes define the milestones of existence for cultures and societies that become established in the form of worldviews as the basis of social relationships and originating the values of human self-mastering as well as institutional systems of upbringing and education. After all, understanding one's self as a 'supplier of services' or a speck of 'human resources' is becoming such an obvious thing that this no longer prompts any reflection, particularly, any ripple of self-reflection. This shows that people no longer imagine life and self-expression, which they habitually originate from 'inner world,' in any form but that of commodity. Marx and Heidegger presented, we would say, generalising theoretical images of the development of capitalism or the Modern Times defining certain logic of that development which realises itself by commodifying and resourcifying human life and the world lived and perceived by people, also all forces of spiritual and practical activity, their manifestations and results. We will not try to find out whether and how Marx's ideas affected Heidegger's thinking on the historical nature of Being and the rise and domination of Western metaphysics. We are interested in two levels of understanding and explaining capitalism. In general, we could define those levels in the following way: Marx 'extracted' the logic of the development of capitalism from economical and social relationships which manifest as the power of capital. Through commodification capital subjects all the living world to the goal of endless accumulation of capital thus defining the conditions and milestones of human activity and self-mastery. While thinking on the history of Western philosophy and metaphysics in terms of the meaning of Being, Heidegger discovered the traces of developmental logic, the logic that in Modern Times appears as the unification of science, technology and production in the process of calculating planning, which turns the world lived by people and people themselves into resources and stock.

III

In our discussion of Marx's theoretical insights we shall link them together with regard to commodification and at the same time highlight the prophetic aspect of those insights, which, we think, is confirmed by the rise of consumer capitalism and consumer society. A tradition has formed to emphasise Marx's economism when the life of society and the human condition are explained through production forces and production relationships, while those relationships and forces define the character of social relationships and political institutions. There are also researchers who belong to a different tendency and emphasise the decisive effect of the so-called superstructure and its significance to the base. It is important to mark here the essential duality of the 'object' of research – material production and production of individuals and social relationships – under the conditions of capitalism, very clearly understood by Marx. Material production defines the guidelines for the production of individuals and social relations and originates the modes of the latter production: culture, institutions and values. The essential mediator 'lacing' all levels of material

and individual production, annihilating old controversies and establishing new differences is the form of commodity production. The goal of material production is a product made for consumption, which becomes a product only after having been consumed. Thus, we could define Marx's insight in the following way: the purpose of capitalist production is consumption. The later development of capitalism has completely confirmed this insight: capitalist production unavoidably engenders the consumer society in which consumer relationships prevail. According to Marx, production creates not only the thing consumed, but also the mode of consumption, which means, also the subject of the mode of consumption (3). The capitalist system of production, together with the product, creates the structure of human sensations, and when the mode of production changes, the structure also changes. We could claim that when the capitalist system is developing, human intuitions and sensations are more closely linked to the mode of production, and, more precisely, to the 'whims' of the capital, which are defined by the imperative of self-multiplication and incessant accumulation.

What product is obtained under the conditions of capitalism? A Commodity. Thus, the capitalist mode of production spreads and establishes market relationships, which include also the special product, the consumer. The consumer is produced not only as the subject of commodity relationships, but also as a commodity. Karl Marx explained that conditions established by capitalism as a historical period differ from those of other social formations by the fact that «Products (or activities) are exchanged only as commodities» (*Die Produkte (oder Tätigkeiten) tauschen sich nur aus als Waren*) (4). In such conditions commodity relationships transfuse the entire human being: his or her needs, abilities, life-style and relationships with the environment. The capitalist system prompts an extraordinary variety of human needs and abilities, yet at the same time subjugates that variety of personal characteristics to the development and intensification of consumption. We call the universal reinforcement of commodity relationships and commodity form the process of commodification prompted by the power of commodification. At the moment we see clearly how that power subjugates increasingly new human activities and abilities: we live in the world of service markets and we are educated to develop skills that would be in demand in existing markets or would help to create new ones. However the main skill defining the criteria of personal self-mastery is the ability to «adapt to the demands of the market» raised by various cultural mechanisms and guaranteeing the system's stability as well as opening new possibilities for development. When the notion of intellectual property is expanded, a tendency emerges to see and discern increasingly smaller segments and elements, inventions and designs of human activity and to establish their ownership as 'authorship' or patented 'invention' (5). The product of capitalist production – the consumer – creates such a system of culture, thus, also of values, which encourages him or her to act consciously as a subject of commodification not only with regard to the environment, but also to the so-called modern world and existential condition.

The subject's reflection acquires a commodifying direction and becomes a property of a commodity consciously offering itself to the market.

Martin Heidegger explained the forming of the Modern Times as an ontological process, as a Being's move, which reveals the image of the world provided by natural sciences and based on the definition and opposition of the object and subject, establishing new conditions of the living world and of human activity. The human being enters into knowledge and knowledge acquisition relationship to the environment and the self was used to analyse the essential particularities of the Being's process. Since we live with the scientific image of the world, first, it is necessary to find out what the characteristics of modern science are and how they have emerged. Heidegger contemplated the essence of modern science and the condition of modern subject in his several well known essays, especially *Die Frage nach der Technik* (6), *Die Zeit des Weltbildes* (7), and *Überwindung der Metaphysik* (8). Here we will describe the course of Heidegger's thought only generally, by simplifying them inescapably. Human cognitive activity that later turned into scientific activity is fundamentally linked to research that draws humans to a certain area of research, opens it to research and 'throws' a plan of intended actions and responses onto it. Such a relationship with the area of research formed only with the concept of the subject of knowledge which subjugated to himself the world of objects of knowledge that had been separated from him. All events become subordinate to the subject's research plan or project, and subordination is guaranteed by the calculating mathematical character of vision. Nature is researched by defining the areas of research and acting there with the help of measurements based on calculation. The experimental nature of knowledge arises from the mathematical character of scientific research, which is the fundamental feature of the subject's cognitive activity; thus, Heidegger generalises, the explorative experimentation of the Modern Times develops in the «frame of a precise project of nature and is subject to this project» (*im Rahmen und im Dienste eines exakten Entwurfs der Natur*) which grants it a definition and criteria (9). Scientific knowledge in the conditions of the opposition of subject and object objectifies more and more of the world by turning the subject of research into the object of research and differentiating more and more areas of research. And researched objects become objects that can be used.

Scientific activity of knowledge acquisition would not acquire such power if it was not linked to practical human activities which have become productive industrial activities in the Modern Times. Production uses science so overwhelmingly that science becomes industrial. The scientific image of the world grants this convergence. One could remember that, in his own time, Karl Marx had already revealed and discussed the essential industrialisation of science and the importance of scientific achievements to the development of industrial capitalism as well as to the formation of markets.

Man's becoming a subject has strengthened the ontological structure of the Modern Times, which defines the characteristics of present time. When man turns into a subject, the world changes: it comes to an age fore-

staged by the subject and available for the subject's use. The subject stages such an image of the world in front of him/her by which the world is objectified so that it is available for attacking and occupying. Scientific industrial activity is an objectifying attack on the world equal to its devastation by establishing scientific industrial relationships in objectified areas. By objectifying the world scientific research withdraw it from concealment, and uses the products-results of this unconcealment for further occupation and devastation of the world. Such a human relationship to nature and to the world, the unconcealment of the latter through the data of industrial science objective to the subject, is an existential, predetermined process that does not depend on the subject's will. Being unconceals itself through objective scientific technical production. And as a result gives scientific truth The science of the Modern Times produces objective truth with the help of which the subject rules the world and himself as an incessantly objectified special area of reality. We could also say this way: objective truth is a tool and a weapon with which the subject attacks and ravages the world, also himself or herself. The industrial character of science turns the entire explored and surveyed world into raw materials, cognised and available for use and processing.

When scientific production activities gain stranglehold, the area of objecthood and objectivity incorporates also the fore-standing area of subjecthood and subjectivity. This marks the time of the end of metaphysics. Thus, like nature, the subject becomes not only a product, but also a raw material for the needs of scientific technological production. Heidegger describes such a condition of a human being who has turned into a subject with metaphoric concepts conveying the mood of fall and end. Abandoned by Being, the man of the end of metaphysics «no longer hides his nature to be the most important raw material» (*seinen Character, der wichtigste Rohstoff zu sein, nicht mehr länger verbirgt*) (10). This state of affairs is confirmed by the widespread use of the concept of *human resources* and also an ideology based on it. Thus, it is possible to describe the ontological process of the Modern Times that it objectifies the world lived by human beings objectively through the activities of scientific production while resourcifying the world and people. New possibilities of resourcifying people are revealed in postmodernity when capitalist production penetrates the body, genes and life.

IV

The trajectories of capitalism development delineated by Marx and Heidegger, which we generalise with the notions of commodification and resourcification, cross in a human being – a commodity and a resource. It is possible to see postmodernity as a condition in which new forms of commodity – human beings and their lives – emerge and inexhaustible resources within them are discovered: organs, tissues, liquids and, finally, genes. Commodification and resourcification processes marginalise the moods of fall or end in their own way by proposing temptation with immortality. The subject is returned into the body as storage of sensory

perceptions and experiences, also of life-styles, thus obliterating his/her subjective image. The Cartesian conception of the subject, which had laid foundations for science of the Modern Times, marginalised the body by separating it from the subject of rational cognitive power. As capitalism developed, that marginalised body was, first of all, commodified as the labour force. The return of the subject into the body is demonstrated by the fact that the body and concepts as well as words related to it have 'returned' to the philosophical discourse, became the main concepts of postmodern thinking. Therefore, it is possible to say that 'the return of the body' is characteristic to postmodernity. Michel Foucault has remarked on a new attitude towards human body and its significance to philosophy commenting that the body is the surface of recorded events (recorded, marked by language and dissolved by ideas), also a place in which the self declaring illusion of a scattered, yet substantial, unity expresses itself (11). The spiritual depth, also physiological processes (formerly appropriated by culture and turned into art, and lately industrialised, which means commodified) are being brought to the surface of the body, to the domain of a 'direct' material contact with social and other environment, the map of which is being drawn and constantly remapped by the struggle between social and market forces, and more precisely, metamorphoses of the capital. Having lost its spiritual depth, the body acquires a different depth, that of inexhaustible genetic and biological resources, which is characterised by one essential property distinguishing it from the natural world. How could we define that property? Genetic resources and resources derived from them are yielded to the control of private property. We could understand the difference better if we imagined that elements in Mendeleyev's periodic table were the same kind of private property as the constituting parts of the genome. The usurpation and exploitation of new bodily resources takes place by developing and establishing a genetic discourse. We would venture to think that appropriation and commodification of these resources is a postmodern manifestation of the commodification of people. Yet the process of commodification evolves through hiding it with the help of the main idea of the 19th and 20th centuries: liberation of humanity because, according to Jean-François Lyotard, «the promise of freedom is for everyone the horizon of progress and its legitimation» (12). And immortality would be the truest and the final liberation of human beings not only from various social and cultural constraints, but also from the 'captivity' of time.

The most recent achievements in biotechnologies, cloning as well as creation of digital human forms introduce the «possibility» of corporeal immortality. Certain characteristics of postmodernity, more precisely, of postmodernisation, have helped to strengthen the power of temptation by immortality as well as to spread varied 'immortal' creatures, which are widely discussed by various scholars and philosophers. Postmodernity is defined by an exceptional burgeoning of popular culture that destroys the fundamental precept of modernity: the differentiation between the high and mass, popular, culture that supported the idea of social and cultural hierarchy. The disappearance of difference between the two cul-

tural domains was determined by the process of commodification: culture is being turned into a field of inexhaustible signs and images, and cultural commodities are being produced for global culture markets. All cultural commodities are produced for consumption; thus, consumption and its extent come to define the quality of commodities. Another important characteristic of postmodernity is the 'resurrection' of diverse cultures, also of identities based on them with regard to the needs of cultural production and cultural markets. Various cultural chimeras are supplied to the markets that get the consumers used to the oddest creatures: monsters, spirits, reborn creatures, immortals, clones, etc. Especially because the discourse of *queer identity* and *techno sapiens* is also gaining ground in philosophy.

Various characteristics of postmodernity are linked through more general information and communication structures, which increasingly replace social structures (13). Technological reflexivity develops in such structures embedded during the process of postmodernisation, which always subjugates theoretical considerations to practical purposes. This is determined by the character of scientific technological production discussed by Heidegger. The genetic explanation of the world is particularly handy for technological reflexivity: the entire world is as if encapsulated into human genes, which become the principle explaining the mystery of life, evolution and the future of humanity, thus rendering power to produce the human form proper and the future of people. In the universal information-communication structure a human being can no longer locate a place of self-consciousness, which would allow him or her to doubt the information that is being broadcasted: a human being simply consumes information since he or she themselves act as an element in the structure, and the very system of transmission guarantees the authenticity of information. The regime in which information is consumed does not create conditions to doubt the purpose of this regime and the criteria it sets for authenticity, reality or validity of information.

The characteristics of postmodernity we have distinguished here create a cultural and intellectual matrix as well as a worldview favourable for the constructs and presentiments of immortality in which the aforementioned genetic discourse spreads quickly as well as the guidelines for explaining human beings and their world defined by it. The genetic worldview replaces previous atomic and cybernetic worldviews in human consciousness, and the latter are subjugated to the genetic one. Why does the genetic discourse overshadow other discourses in interpreting the world so easily? Because it addresses directly the most important issues of human body, and people are most concerned about: health and longevity. Human abilities, identity and behaviour are explained through genetic particularities, and biotechnologies lure us with scientific methods and means to improve people genetically. The imagery and the dominant technological thinking of postmodern popular culture have helped genetics to develop from science into a mode of thinking about and cognition of the world: «Genetics has moved from being a science to a way of thinking and knowing the world; genes are positioned as the root of identity, behaviour and health across a wide range of public media» (14). The mot recent tendencies

in philosophy (artificial intellect and artificial living environment, queer identities, prosthesis, cyborgs and bioethics), cultural and media creation (human clones and info-forms in cinema, literature and computer games) and politics (patenting genes, the human genome project, public health, spread of genetically modified products and protection from them, legitimation of new methods of conception) become linked in the genetic discourse. The symbolic and wonderfully effective nucleus of that discourse could be the scientific and philosophical considerations related to the mystery of genetic code and to deciphering that code. Talks, especially rumours in the form of scientific papers, about new victories that will help to reveal the genetic code gain wide attention and try to convince the audience, indirectly, that the code is the mystery of life, and having guessed it people will be able to control all live world by themselves. In other words, people will be able to create it themselves according to their imagination and needs. The mystery cast on the subject of code related to the mysterious nature of genetic code and its discovery has become the special 'gene' of culture, which 'infects' all areas of culture. In this sense, a perfect example is *The Da Vinci Code* by Dan Brown translated into many languages and its various aspects analysed at international forums with the film based on it, which was screened in all cinemas of the world. The book and the film have encouraged a huge flow of culture using their images and media production, also a wave of academic papers analysing that production. In such a cultural environment the 'gene of code' spreads as if by itself the advancement in genetics in the form of cultural production and installs genetic explanations into the phenomena of the lived world and also social structures. It is easy to notice that the code is the basis of information technologies; hence the topic of code creates a cultural basis for the meeting of information and bio technologies.

The power of commodification is characteristic to the genetic discourse: the latter should be treated as a manifestation of capitalist commodification and resorcification directed to the body and life-force. Under certain conditions it is possible to discern two 'tendencies' in commodification of human body: patenting of genetic discoveries and biotechnologies as well as creation of markets for human organs and biological materials obtained from the body. Many researchers observe that lately the markets for human organs and biological materials grow really fast; thus it seems to be plausible that in bio-commerce profit made from human tissue fragments has to «dispel any lingering beliefs» that human body can be demarcated in one way or another from business relationships or that it can be imagined as a certain unquantifiable value (15). Yet the most important 'tendency' in commodification and resoursification of human body is the patenting of genetic discoveries-inventions. Having no possibility to analyse comprehensively the features of this 'tendency' we will discuss only several aspects of controlling genetic resources, which, we think, confirm the general understanding of capitalist commodification and resourcification, which we have defined by relating the insights of Marx and Heidegger.

V

It is possible to give a key date in the process of commodification and resourcification of the body that has become global immediately, which marks the time when this process moved to a new regime. In 1987 the United States Patent and Trade-mark Office changed the principle not to patent discoveries of natural sciences and decided that components of living creatures – genes, chromosomes, cells and tissues – may be patented and turned into intellectual property by researchers or companies that were the first to define certain characteristics of those components, described their functions and indicated the areas and ways they can be used. We can remember that as far back as 1928 this Office rejected the request to patent wolfram with the explanation that materials present in nature could not be considered as inventions, in other words, discoveries were not treated as inventions. The new principle of patenting allows patenting animals and plants in which the changed genes are present. In the agriculture so-called life-science corporations try to replace natural agriculture and get hold of all resources of seeds by slightly modifying their genes and thus establishing property rights. Consequently, corporations become suppliers of seeds, and farmers, users of seeds who have no property rights to the harvest because they do not buy the patented plant. The aim of such corporations is to control the resources of seeds of alimentary plants in our planet, thus turning all inhabitants into consumers of the flora they supply, and all flora and fauna, into biological resources controlled by the proprietary rights of those companies (16). Supporters of natural agriculture are pressed through court cases in various countries concerning the defence and protection of intellectual property. Legal practice increasingly reinforces the idea that farmers themselves have to look after their fields in order to protect them from patented plants, and having noticed them, to inform the company that would remove them. Having not noticed 'novelties' (and a farmer has no possibilities to analyse the new plants) one can be charged with «patent infringement litigation» and dragged through an expensive lawsuit for many years (17).

Developments in genetic engineering and bio-technological industries, as well as opportunities opened by this development, have stimulated a gold-fever noted by various researchers. The new «gold rush» directs scientific forces and investments to the territory of the body, and the commodification of the latter, «illicit though it may be in terms of traditional jurisprudence, is outrunning us» (18), in other words, becomes uncontrollable, thus showing the fundamental power of capital and the capitalist system to transgress any boundaries preventing the self-multiplication of capital. The body turns into a formation of various territories in which science and business corporations as well as state agencies overcome by gold-fever try to legitimise and appropriate their 'plots'. The images of gold rush and gold-fever are related to the characteristic of scientific production of the Modern Times indicated by Heidegger: to seize and ravage the area of investigation. This gold-fever should be called the body-and-genes-fever. It lures us with untold profits as well as new ways and technologies

of supervising and controlling the society, technologies that tempt with the vision of longevity, and after that has been solved, immortality. The image of gold rush highlights, in a way, the continuity of the capitalist system, its colonial character and at the same time the transformation of colonialism: geographic expansion during the 'era' of globalisation starts manifesting itself in the form of commodification of the body or exploitation of resources. Capitalism that has established its rule on the geographical level, colonial and industrial capitalism, and has become a global village, discovers a new area of expansion: life and human body. It should be noted that researchers analysing philosophical, social, cultural, ethical and other issues raised by genetics and biotechnological research, most often without mentioning either Marx or Heidegger, define this process of colonisation in terms of expanding ownership and commodificaton by referring to the tradition of critical analysis of capitalist system that formed on the basis of Marx's insights. 'Materials' of human body and elements of live mater, genes and proteins, also processes of their interactions, turn into a property of various corporations, scientific enterprises and state agencies, which are supplied to the market as various commodities.

Creations of biotechnologies – chimeras, clones, trans-genic animals, post-human hybrids (more about genetic technologies and their application see (19)) – as well as the scientific discourse of bio- and info-technologies, linking to images that have spread in postmodern culture, conveys extraordinary effectiveness to the genetic worldview in which the tempting idea of immortality shines. The future of humanity is related to the mixed forms of life, trans-genetic or otherwise genetically modified organisms that will help to postpone, and later to conquer, death. The creation of chimeras and trans-genic animals, not speaking of clones, is already widespread now. Chimeras are being created from several embryos: cells and embryos interact directly in a certain artificial environment in which they merge into a new embryo, and trans-genic animals are 'obtained' by infusing additional genes into the embryo (more about genetically modified animals see (20)). Most researchers agree that whatever barriers were erected, it would be impossible to avoid cloning of people because too many forces of scientists compete who will be the first to reach the goal. Therefore, all kinds of monsters spreading in popular culture can also found scientific explanations. In 2007 in Great Britain it was permitted to create chimeras, however, only for a short while, for the period of three weeks. As a real step towards immortality is considered the separation of the lines of immortal cells in cancer research. Already in January 2000 the BBC scientific programme *Life and Death in the 21st Century: Living Forever* announced the possibility that «Immortality would be written into the genes of the human race», and John Harris who discusses the ethical issues of this possibility comes to a conclusion that, although immortality divides humanity into those who can and cannot strive for it, yet it is not reasonable to refuse such goodness, even if it is impossible to distribute it to everybody (Harris 2004, 529). In this case, the coexistence of immortals and mortals becomes the fundamental ethical issue, according to Harris.

Philosophers and researchers reflecting on the impact of computers and communication technologies propose a different version of immortality. Ray Kurzwell is confident that already at the end of the 1020s people will communicate to intelligent machines in a natural way through neuron implants, and later the number of people with neuron implants will increase. There is a belief that neurochips will be able to accumulate memories, all data about human life, character, feelings, experiences and form a 'document' of personal identity possible to preserve and move into another being (22). Foundations for such a vision of human evolution were laid by Donna Haraway who published *A Cyborg Manifesto* in 1985. She pointed out the increasingly speeding and varied technologisation of the human world and made a simple conclusion: the technological feature is already characteristic to contemporary man. Such a conclusion can also be made from the conception of contemporary industrial technological science and the image of the world explicated by Heidegger. Referring to the technological nature of contemporary people Haraway started to deconstruct all supposedly ontological differences and distinctions of man and animal, organism and machine as well as mechanism, physical and non-physical worlds, man and woman, by demonstrating how a machine 'penetrates' an organism and a human being, especially because a machine is a produce of people seeking to improve their lives and to take over the good qualities of man: «Our machines are disturbingly lively, and we ourselves frighteningly inert» (23). Lately, considerations of a possibility of technical creatures have been prompted by advances in nanotechnologies: already now opens the possibility to create various tiny devices and infusing them into the human body for repairing damaged cells and parts of organs. It is interesting that also according to some thinkers with religious tendencies, one should perceive the technological improvement of human beings as their evolution towards the *techno sapiens* and consider such a development as an advancement towards the Kingdom of God (24). The technologisation of human beings is imagined in terms of their divination. Yet in this case the character of contemporary science secularising God and obliterating the perception of divinity is overlooked.

Immortality should liberate people from subordination to nature, in other words, to grant them omnipotence over life, space and time. Human beings start to control their evolution themselves. Therefore, the conviction of Russian thinker Nikolai Fyodorov no longer seems odd: that humanity transforming and sanctifying nature, moving from exploitation of nature to its regulation, having to raise a goal to revive all people who have ever lived on the earth, who, lacking space, could colonise other planets. In this conviction of his it is possible to see certain postmodernism: in a postmodern culture there is a mechanism of 'rising' and commodifying old cultures, religious and ethnic identities and esoteric practices that supports the scientific idea to 'resurrect' human beings by genetically reconstructing them. The idea of reviving and housing on other planets is related to Jean-François Lyotard's conception of the future of civilisation, which is determined by the survival instinct of humanity: humanity creates its info-neuro-genetic shape, which will avoid the end that will unavoid-

ably befall the Solar system scattering throughout the Universe. In this sense, the idea of immortality is understood as the 'axis' and purpose of civilisation and human evolution which will determine the development of present technologies.

VI

However we understand 'immortality,' argue over its 'reality' or 'unreality,' we can make one conclusion: all possibilities to prolong human life granted by genetics, informatics and other advances in science, which support the tempting idea of immortality, have already been 'occupied' by commodity relationships; therefore, immortality itself is available only as a commodity. Thus, we could imagine a temptation by immortality as a kind of an ideology of liberation that hides a new area of commodifying and resourcifying: the body and life. A particularity of the ideologeme of immortality is the fact that it seems to liberate from commodity relationships: after all, the immortal, having acquired the divine attribute, leaves commodity relationships to the reality of mortals. Thus, this ideologeme may become an effective means to administer and control people: people themselves will do anything in order to acquire an opportunity to seek immortality (exactly like they seek new goods to consume), the 'authenticity' of which is guaranteed by science, culture and education.

References

1. Arrighi G. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, London and New York: Verso, 1996. P. 1.
2. Huyssens A. *Mapping the Post-modern // New German Critique.* 33 (1984). P. 5–52.
3. Marx K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), 1857–1858*, Berlin: Dietz Verlag, 1974. S. 13.
4. Ibid. S. 61.
5. Amani B., Coombe R. J. *The Human Genome Diversity Project: The Politics of Patents at the Intersection of Race, Religion, and Research Ethics // Law and Policy*. 27/1 (2005). P. 153.
6. Heidegger M. *Vorträge and Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954. S. 15–44.
7. Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1972. S. 69–104.
8. Heidegger M. *Vorträge and Aufsätze*... S. 71–99.
9. Heidegger M. *Holzwege*... S. 76.
10. Heidegger M. *Vorträge and Aufsätze*... S. 92.
11. Foucault M. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Oxford: Blackwell, 1977. P. 148.
12. Lyotard J.-F. *Postmodern Explained: Correspondence 1962–1985*. Minneapolis and London: University of Minesota Press, 1993. P. 82.
13. Lash S. *Critique of Information*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2002. P. 46.
14. Silva V. T. *In the Beginning Was the Gene: The Hegemony of Genetic Thinking in Contemporary Culture // Communication Theory*. 13/1 (2005). P. 101.
15. Waldby C., Mitchell R. *Tissue Economics: Blood, Organs and Cell Lines in Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 2006.

16. Rifkin J. *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is Paid-for Experience*. New York: Jeremy P. Tarcher and Putnam, 2000. P. 65–69.
17. Garforth K. *When Worlds Collide: Biotechnology Meets Organic farming in Hoffman v Monsanto // Journal of Environmental Law*. 18/3 (2006). P. 457–477.
18. Dickenson D. *Consent, Commodification and Benefit-sharing in Genetic Research // Developing World Bioethics*. 4/2 (2004). P. 123.
19. Baylis F., Robert J. S. *The Inevitability of Genetic Enhancement Technologies // Bioethics*. 18/1 (2004). P. 1–26.
20. Dewar E. *The Second Tree: Stem Cells, Clones, Chimeras, and Quests for Immortality.* New York: Carrol and Graf Publishers, 2004.
21. Harris J. *Immortal Ethics // Annals of the New York Academy of Sciences*. 2004. 1019. P. 529.
22. Kurzwell R. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Viking, 1999.
23. Haraway D. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991. P. 153.
24. Jackelén A. *The Image of God as Techno Sapiens // Zygon*. 37/2 (2002). P. 293.

РЕПРОДУКТИВНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Бася Никифорова*

Summary

This essay is devoted to the problem of theological discourse in bioethics. We focus both on general positions shared across major existing religions and substantial confessional differences among them. Among the major categories determining relationships between bioethics and religion we studied the following: «image of God» (*imago Dei*), casuistry, and primacy of procreation, «playing God», artificial procreation and others. After analyzing Christian, Jewish and Islamic positions on the theological interpretation of the reproductive technologies and human cloning, we came to the conclusion that differences in views rather depend on orthodox, conservative, traditional, or liberal viewpoint within a given church than on differences between particular religions. Despite substantial faith-related differences, occasionally, views on reproductive technologies and other problems of bioethics seem closer between liberal Protestants and liberal Judaists than between orthodox and reformist Judaists.

Keywords: reproductive technologies, human cloning, procreation, religious pluralism, confessional difference.

«Как не все аргументы, направленные против
клонирования, являются религиозными,
так и не все религиозные аргументы
направлены против клонирования».
Коуртней С. Кэмпбелл

Вступление

Биоэтические исследования затрагивают моральные вопросы и коллизии, возникающие во взаимодействии таких наук, как биология, медицина, политика, юриспруденция, философия и теология. Свыше 25 лет религиозные авторы внимательно следят и обсуждают все направления биомедицинской деятельности, за которыми стоят, прежде всего, проблемы репродуктивных технологий. Эти дискуссии, сосредоточенные вокруг нескольких основных проблем, рассматриваются сквозь призму христианской, иудейской и мусульманской традиций. Каковы

* Бася Никифорова – доктор гуманитарных наук (PhD), Институт культуры, философии и искусства (г. Вильнюс, Литва); basia@artq.com.

эти проблемы? Это целый комплекс проблем, связанных с репродуктивными технологиями, рождением детей посредством новейших биологических и генных технологий и моральным статусом эмбрионов. Две крайние религиозные позиции сразу заявили о себе: полный запрет на всякого рода эксперименты с рождаемостью как безнравственные и не соответствующие религиозной морали и её нормам и позиция нравственного оправдания многих биомедицинских манипуляций, направленных на рождение ребёнка как высшей ценности в браке и Божественного дара. При этом всегда оговариваются строгая регуляция и контроль с целью предотвращения злоупотреблений в этой сфере.

Светская либеральная мысль склоняется к мнению, что религиозная оценка излишне однобока и ригористична, чтобы обеспечить конструктивное участие в общественных дебатах в демократическом плюралистическом обществе. Отмечается, что вера, основанная на конкретной религиозной традиции, не обязательно должна разделяться другими членами общества, которые могут иметь свои собственные религиозные представления и ценности. Таким образом, в противоречие с мнением конкретной религиозной традиции вступает весь спектр иных религий и светского мировоззрения. Сам факт вступления религиозных организаций в общественные дебаты либералами рассматривался как попытка религиозного оправдания политики на основе её постулатов. Так, в частности, Ричард Рорти называет «плохим вкусом участие религии в общественных дебатах»[1]. Роберт Оди считает, что когда речь идёт об обсуждении общественно значимых проблем, граждане в дискуссии должны использовать светские аргументы, даже если эта дискуссия не приводит к консенсусу, потому что «столкновение богов походит на встречу непреодолимой силы с неподвижным объектом»[2]. Джон Роулз, будучи защитником политического либерализма, тем не менее оставляет за деятелями религии и верующими право на участие в общественных дебатах прежде всего потому, что они составляют существенную часть «непубличной идентичности», выражая взгляды и моральные ценности значительной группы людей.[3] В целом в рамках либеральной традиции предполагается свобода исследований в области новых репродуктивных технологий и выбора их использования.

Джон Робертсон – председатель Комитета по этике Американского общества репродуктивной медицины и автор книги *Дети по выбору: свобода и новые репродуктивные технологии* – считает (как это явствует из самого названия книги), что индивиды имеют право выбирать различные формы воспроизводства, которые помогают рождению детей. Он также является сторонником методов «проверки качества» зародышей с тем, чтобы в будущем дети могли оправдать ожидания родителей и общества. Поэтому родители имеют право не только участвовать в репродуктивных действиях, но и вправе «получить такого ребёнка, который занял бы достойное место в этом мире»[4]. Сама по себе теория «лучших для общества и родителей детей» таит в себе аналогию с евгеникой, но Робертсон считает эту аналогию «чисто

символической», утверждая, что естественное стремление родителей иметь детей, «быть родителями» является лучшим гарантом того, что эти опасения напрасны. По его мнению, в наши дни универсальное понятие человеческого блага не нивелируется, хотя люди в светском плюралистическом обществе часто отличаются друг от друга.[5] Тем не менее следует отметить, что когда речь идёт об общественном и индивидуальном благе, во главу ставятся интересы и благо родителей, взрослых. Это вытекает из заявления о том, что даже если использование новых репродуктивных манипуляций и методов «проверки качества» зародышей могло бы повредить новорождённому, родители не должны отказываться от подобных возможностей.

Сегодня вопрос о правомочности участия церковных деятелей в составе разнообразных биоэтических комиссий, центров и конференций уже практически не поднимается. За прошедшие десятилетия стало ясно, что в нашем достаточно прагматичном мире, в котором грань между отношением к человеку как «объекту исследования» и отношением к человеку как «объекту использования» весьма относительна, голос религиозных деятелей крайне важен и необходим. Голос такого морального авторитета, как папа римский Иоанн Павел II, звучал предупреждением против того, чтобы «относиться к другому человеку как объекту использования», «рассматривать его исключительно как средство для достижения своей цели, как предмет, без учёта присущего личности предназначения»[6]. Слова Тертуллиана: «Тот, кто будет человеком, уже человек» – могут быть положены в основу целостного христианского подхода к зарожденной человеческой жизни.

Международные организации выразили своё отношение к проблеме биотехнологий в ряде важных документов, таких, например, как: постановление ВОЗ «Защита человеческой личности, её физической и интеллектуальной целостности с учётом достижений биологии, медицины, биохимии» (1975), Хельсинкская декларация всемирной медицинской ассоциации (1976), Конвенция Совета Европы «О защите прав и достоинства человека в связи с использованием достижений биологии и медицины: конвенция о правах человека и биомедицине» (1996) и др. Под влиянием факторов риска биомедицинских технологий формируются национальные комитеты по биоэтике. В Руководстве по созданию комитетов по биоэтике, подготовленном отделом этики науки и технологии ЮНЕСКО, приводится позиция теолога Ричарда Мак-Кормика по поводу того, что часто наблюдаются теологические расхождения по ряду биоэтических проблем и потому необходима платформа для обсуждения биоэтических и религиозных принципов научной и медицинской практики. Участие теологов, деятелей религии позволяет сохранить баланс между сугубо исследовательскими и морально-религиозными аспектами деятельности. Сегодня во всех странах, где такие комитеты созданы (а их насчитывается свыше ста), участие религиозных деятелей весьма заметно и продуктивно.

Религиозный плюрализм

Проблема биоэтического религиозно-теологического дискурса, правомочность участия религии в обсуждении этических аспектов использования новейших технологий рассматриваются в условиях и ситуации культурного и религиозного плюрализма. Понятие «религиозный плюрализм» имеет много значений и является одним из сложных и дискуссионных как теологических, так и религиоведческих вопросов. Религиозный плюрализм – это признание факта наличия различных религий и форм выражения религиозных чувств; это теория, признающая наличие нескольких путей постижения абсолюта и религиозных истин (путь к Богу и спасению) даже тогда, когда своя собственная доктрина признаётся исключительной. Религиозный плюрализм рассматривается с точки зрения двух сфер его функционирования: внутренний плюрализм между различными религиями и их религиозными модификациями, а также внешний плюрализм, в котором соседствуют светское и религиозное мировоззрение. Если условно названный внешний плюрализм практически единообразен (сакрум или профанум), то внутренний плюрализм различается по уровням множественности. Мы выделяем межрелигиозный, межденоменационный, внеконфессиональный и др. уровни.

Михаэль Велькер в книге *Христианство и плюрализм* переосмысливает плюрализм не как «многообразие» или «несходство», а как «круговорот влияний» (по Хабермасу).[7] Ситуация религиозного плюрализма как «круговорота влияний» порождает не только интеграционные процессы, но и приводит к появлению новых духовных и мировоззренческих границ. Причина их заложена в самом понятии религиозного плюрализма, который имеет многоуровневую структуру. Прежде всего, это признание широкого спектра мировоззренческих и политических ориентаций участников этого процесса: от атеистов, свободомыслящих, религиозных либералов, реформистов до ортодоксов и фундаменталистов. Причём, как справедливо отмечает американский исследователь фундаментализма Карен Армстронг, возникает ситуация, в которой «то, что представляется священным и позитивным для одного лагеря, кажется демоническим и разрушительным для другого»[8]. По её мнению, сегодня речь идёт не столько о пресловутом противостоянии сакрального и светского, сколько о сосуществовании либерально-гуманистического и религиозного мировоззрений. Здесь имеет место демаркация границ мировоззрений в контексте религиозного плюрализма, поскольку либерально-гуманистическое мировоззрение на индивидуальном ценностном уровне остаётся религиозным, а на общественном стремится к отделению религиозных организаций и форм религиозной деятельности от государства.

В дискуссию о генетических манипуляциях и попытках клонирования человека активно включились представители многих церквей, взгляды которых являются ярким свидетельством плюрализма мнений. Происходит это и в рамках одного и того же религиозного направления. Так, по мнению протестантского теолога Джозефа Флетчера,

защитника расширения человеческой свободы, клонирование как таковое имеет много потенциальных выгод для человечества и может быть этически оправданным. Клонирование, по его мнению, имеет много преимуществ перед «генетической рулеткой» обычного сексуального воспроизводства, которое непредсказуемо, необдуманно и в котором появление детей на свет далеко не всегда является предметом выбора и желания. Напротив, Пауль Рамсей (также протестантский теолог) называет саму идею клонирования человека «пограничьем», за моральными границами которого мы рискуем превратить акт «зарождения» нового живого существа в «производство», а учёного-исследователя – в «Богочеловека», отягощённого грехом гордыни.

Данный пример радикально отличных мнений в рамках одной и той же религии подтверждает нашу гипотезу о том, что в вопросах репродуктивных технологий и клонирования человека как чисто теоретической проблемы плюрализм мнений – это не только конфессионально и доктринально обусловленные различия, но и различия индивидуальные, обусловленные степенью либерализма в отношении важных проблем человеческого бытия. В то же время, как это будет показано далее, большинство религий внутри себя имеют различного рода направления: от ортодоксальных до либерально-реформистских, – чем определяется различие подходов внутри и сходство позиций с другими религиями и конфессиямии. Даже при полном подчинении принципам своей религии последователи (а деятели церквей и авторитетные теологи прежде всего являются членами своей церкви) имеют тенденцию к некоторому разнообразию политических, культурных и этических взглядов. В силу этого конфессиональная принадлежность не является гарантом однозначности и единообразия в подходе к вопросам репродуктивных технологий. Между либеральными протестантами и последователями либерального иудаизма (реформистский и конструкционалистский) часто можно обнаружить большее сходство взглядов и позиций, чем между традиционно-ортодоксальными и реформистскими последователями иудаизма. Такая же ситуация наблюдается и в ряде современных протестантских церквей, где позиция «Южных баптистов» или «Адвентистов седьмого дня» существенно отличается от позиции Евангельско-лютеранской церкви. Причём это ни в коей мере не означает полное отсутствие общих конфессиональных или религиозных концепций.

Западная религиозная традиция особо акцентирует такие ценности, как личное достоинство человека и свобода выбора. Однако и они рассматриваются в более широком контексте семейного и социального блага. Согласно иудо-христианской традиции, наличие детей – это не просто частный семейный вопрос их родителей, это этносоциальная проблема общества, налагающая целый комплекс обязанностей по отношению к детям, которые делят между собой семья и общество. Появление детей на свет – это многосторонний процесс, в который вовлекаются как родители, так и дети, а также многие социальные институты в более широком контексте сообщества. Кроме того, в этих религиозных традициях центральное место отводится по-

требностям детей. Например, рождение детей в иудаизме неотделимо от социальных отношений и общественных целей. Иметь детей, создавать семью – это основа формирования и реализации Божественного замысла. Рождение детей является главной целью брака и вступления в семейные отношения. «Плодитесь и размножайтесь!» – этот призыв Бога является смыслом и результатом сексуальных отношений между мужчиной и женщиной, реализацией идеи богоизбранности и выживания еврейского народа в будущем.

В соответствии с раннехристианской традицией брак представлял собой скорее партнёрские отношения, чем родительские. Рождение детей как бы освящало сексуальные отношения, придавало им ореол святости. По мнению Августина, оно аннулировало зло сексуального влечения. Любовь и забота супругов ценились выше, чем реализация себя через рождение детей.[9] Появление на свет ребенка рассматривалось как благословение Божье, укрепляющее семью и дарующее новый тип взаимной любви между родителями и детьми. При этом как в иудаизме, так и в христианстве подчеркивалась самоценность ребёнка, его уникальность и неповторимость. Роль родителей, их власть над детьми никогда не рассматривались как абсолютные. Родители не являются ни собственниками, ни создателями детей, они как бы партнёры Бога в выполнении священной миссии материнства и отцовства. Поэтому путь, которым ребёнок появляется на свет, не является случайным и не может быть подменён такими манипуляциями, которые подвергают сомнению его человеческое достоинство, свободу воли и миссию родителей в его воспитании.

Казуистика в теологическом контексте и *Imago Dei*

Существует два основных подхода в дебатах о теологическом дискурсе репродуктивных технологий. Первый кладет в основу принцип моральной казуистики. Он построен на попытке найти аналог уже известных случаев подобного рода и их моральной и религиозной оценки в прошлом. Когда речь заходит о возможностях клонирования человека, таким примером может служить уже известный факт рождения «идентичных близнецов». Предметом обсуждения в таком случае является вопрос о том, в какой мере они подобны «клону» и можно ли их рассматривать с моральной и теологической точки зрения как аналогичный случай. Казуистическая теологическая аргументация строится на основе аналогичного формального принципа правосудия, но дополняется обращением к священным текстам, трудам религиозных авторитетов и их позитивной или негативной оценке факта, который признан аналогичным. За основу также берутся моральные и антропологические нормы теологии той или иной религиозной традиции, которые как бы дополняют отсутствие или недостаток казуистического аналога. Например, важнейший принцип «Человек создан по образу и подобию Бога». Этот аргумент богат в этическом смысле и позволяет дать заключение о статусе клона как одушевлённого юри-

дического лица с предъявлением всех человеческих требований и наделением его правами.

Такие монотеистические религии, как иудаизм и христианство, основанные на библейской традиции истории сотворения мира, следующим образом характеризуют человеческое сообщество.

• Люди созданы «по образу и подобию Бога» (imago Dei), они наделены даром свободы воли и являются моральными существами.

• Мораль коррелирует личную свободу и персональную ответственность за совершаемые действия перед совестью, другими людьми и перед Богом.

• Люди принципиально равны между собой прежде всего потому, что все они созданы «по образу и подобию Бога», их родовые, расовые, этнические, классовые и половые различия являются вторичными по сравнению с фундаментальным равенством перед Богом.

• Человек создан как социальное существо, и на взаимоотношения с обществом он обречён до конца своих дней.

• Противоположность полов – это Божественный промысел продолжения человеческого рода.

• Люди существуют в природе, в которой они являются высшими существами, созданными «по образу и подобию Бога», природа им дана как сфера приложения творческого потенциала.

• Хотя все люди созданы «по образу и подобию Бога», тем не менее Богом они не являются; они смертны, склонны ошибаться, ограничены в своих возможностях и непредсказуемы в результатах и оценках своих действий.

Данные особенности в значительной мере объясняют религиозную позицию в отношении перспективы клонирования человека и репродуктивных технологий.[10]

Человек и Бог: три формы взаимодействия

В процессе человеческой активности возникают различные формы взаимодействия с природой. Первая форма взаимодействия, или обслуживания природы, которая условно может быть названа «миссией садовника», заключает в себе этический смысл совестливого ухода за миром, созданным Богом. Она присуща прежде всего христианству. Вторая модель, наиболее типичная для иудаизма и ислама, видит в человеческой активности своеобразное партнёрство Бога и человека в совершенствовании природы, созданной Богом, и в заботе о ней. Этот подход предполагает широкие возможности совершенствования природы и всего, что является результатом Божественного промысла, при условии, что такого рода деятельность не противоречит фундаментальным требованиям Бога. Эта модель предполагает, что деятельность в сфере репродуктивных технологий направлена на творческое совершенствование природы человека во имя его блага. Третья модель этих взаимоотношений строится по принципу «со-создателя» и подразумевает признание, что человек создан Богом, зависим от Бога, что он смертен и конечен в своём существовании. В то же время предпо-

лагается, что интеллект и способности даны человеку для того, чтобы выступить «со-создателем» плодов Божественной деятельности для их совершенствования и улучшения человеческой природы. Деятельность в области репродуктивных технологий является одной из форм ответственного сотрудничества с Богом.

Всё острие критики, направленной против репродуктивных технологий, выражено в словах «игра в Бога». Эта, фактически четвёртая, модель, приписываемая исследователям в области биомедицины, со стороны религии подвергается резкой критике как попытка подмены миссии Бога человеком. «Играя в Бога», человек вторгается в святая святых Божественного промысла. Отсюда проистекает и запрет на все виды генетического и репродуктивного вмешательства в процесс деторождения. Аргументы, на основе которых возникает этот запрет, могут быть сформулированы следующим образом.

1. Человеку не дано понять секрет и мистерию жизни, работать в этом направлении – значит создавать теологию «Божественных пробелов», в которой Бог сводится лишь к символу, а человек заполняет эти «пробелы» своей деятельностью.

2. Человек не обладает знаниями и, прежде всего, не предполагает результатов той деятельности, которая является прямым вторжением в Божественный промысел.

3. Человек не наделён властью управлять результатами божественных действий или процессов.

4. Люди не облечены полномочиями, чтобы принимать решения относительно начала или конца жизни человека.

Пауль Рамсей, подводя итог этим аргументам, пишет: «Люди не должны играть в Бога прежде, чем они научатся быть людьми, и даже после того как они научатся быть людьми, они и тогда не будут играть в Бога»[11].

Donum Vitae

Одним из самых важных документов в этой области стал документ Ватикана, а именно Инструкция об уважении к зарождающейся человеческой жизни и о достоинстве её передачи «Donum vitae» от 22 февраля 1987 года, которая содержит запрет на клонирование человека и исследовательскую деятельность в области репродуктивных технологий как результат, «исключающий наличие различия полов и супружеского союза». В Инструкции описаны фундаментальные основы позиции Ватикана по отношению к биомедицинским методам. Диалогический характер этого документа позволил дать чёткие ответы на каждый детально сформулированный вопрос. Данная инструкция стоит в ряду других документов католической церкви и является их логическим продолжением.

Позднее в энциклике «Evangelium Vitae» (1995), в параграфе 60, говорится:

«Некоторые пытаются оправдать прерывание беременности, считая, что до истечения определённого числа дней плод зачатия не может почитаться личностной человеческой жизнью. В действительности же от момента оплодотворения яйцеклетки начинается жизнь, которая уже не жизнь отца или матери, но жизнь нового человеческого существа, развивающегося самостоятельно. Оно никогда не станет человеком, если оно не человек уже в этот момент. Эту очевидную истину, всегда признававшуюся ... современная генетика подтверждает ценными доказательствами. Она показала, что с первого мгновения существует точная программа того, кем будет живое существо, – человеком, тем конкретным человеком, чьи черты в целом и в деталях определены. С оплодотворения начинается история жизни человека, хотя нужно время, чтобы каждая из его потенциальных великих способностей вполне сформировалась и могла использоваться».

Эта аргументация, связанная с запретом на аборт, в значительной мере является ответом на вопрос, почему невозможно применение репродуктивных технологий с точки зрения католической церкви. Однако данный документ дополнен рядом новых фундаментальных положений и разъяснений. Они касаются прежде всего семьи как основы стабильности общества, брака как основы семьи и роли родителей в формировании личности ребёнка.Такие действия и манипуляции, как создание банков спермы, посмертное оплодотворение, суррогатное материнство, пренатальная диагностика и другие, должны быть запрещены гражданским законодательством как несоответствующие моральным законам, правам человека и институту семьи. Далее подчёркивается аморальность производства эмбрионов и дальнейшее отношение к ним как к «использованному или ненужному материалу». В этом документе мы находим слова, которые являются ключевыми в подходе не только к нынешним научным достижениям в этой области, но и к будущим: «То, что является возможным технически, не обязательно является морально оправданным».

Мусульманский взгляд

Мусульманские представления по биоэтическим вопросам столь же плюралистичны, как и в любой другой монотеистической религии. «Ислам не монолитен, и разнообразие представлений в биоэтических вопросах действительно существует. Это разнообразие происходит от различных школ юриспруденции, различных течений в исламе, различия культурных фонов и уровней религиозного соблюдения».[12] Профессор Абдулазиз Сачедина, известный религиозный учёный из США, в приветственной речи на семинаре «Основы морали: от греков к современной биоэтике» (2005) подчеркнул важность установления связей между религией и медициной. С его точки зрения, исламские теологи ещё не вовлечены в диалог с медициной. Этика биологических исследований не может носить светский характер, эта проблема является полностью религиозной. Профессор полагает, что мусульманская концепция этики биологических исследований имеет много специфических отличий с теологической и этической точек зрения.

Он выделяет эти специфические особенности, часть из которых, в принципе, свойственна и другим религиям, но в данном контексте Сачедина находит их особое преломление[13]:

• Человек одарён Богом способностью разрешать этические дилеммы.

• Бог – это лучший целитель человека, а врачи – проводники этой способности Бога.

• Исламская этика должна базироваться не на наследии греков, а на *Коране*. В области биологических исследований она базируется на принципах непричинения вреда и его потенциальном предотвращении для индивида и оообщества.

• Основой исламской этики являются теистический субъективизм и рационалистический объективизм. Они служат мостом между разумом и *Откровением*. Основы исламской этики должны основываться на священных текстах, и только в этом случае можно избежать ошибок.

• Ребёнок считается Божественным знаком успешности брака.

В целом мусульманская этика подчёркивает свою духовную связь с христианской и иудейской этиками, отмечая их общий «абрахамический» характер. Ислам имеет некоторые доктринальные различия в сравнении с иудаизмом и христианством, в то же время по существу разделяя тот же этический кодекс. Главное различие, по мнению исламских ученых, заключается в том, что если светская западная этика биологических исследований базируется на правах, и прежде всего индивидуальных, то исламская – на обязанностях и обязательствах по отношению к человеку.

Комментарии шиитского юриста шейха Фадлоллаа содержат в себе мысль, что недавние открытия в области биомедицины произошли прежде всего «потому, что Бог позволил это». Аналогичная мысль прослеживается и в высказываниях других теологов, суть которых сводится к тому, что если в будущем жизнь конкретного человека будет продлена путем вмешательства в его генетический код, то это событие вовсе не будет означать, что человек «победил» Божественное предопределение. Смысл этого события будет таков: Аллах назначил этому человеку долгую жизнь, и открытие наукой генной карты является лишь механизмом для осуществления этого Божественного предопределения. По мнению Абдулазиза Сачедины, возможности и перспективы клонирования могут быть расценены как Богом данное испытание для человеческой морали и зрелости. Подобные оценки достижений науки звучат и в католических и протестантских интерпретациях. Так, например, кальвинистское положение о том, что «мир является театром во славу Бога», развивается в мысль, что «в научной деятельности человека видны отблески “театра Бога”».

Перспективы диалога и взаимодействия «абрахамических» религий лежат в сфере отношения и решения нескольких проблем: в области контроля за технологическим развитием, а также в том, преследуют ли новые технологии этические цели или решают только чисто технические задачи. Вне зависимости от конфессий религиозная

критика направлена на снижение экспериметов над животными, человеческими эмбрионами и людьми как объектами исследования и эксперимента, на констатацию того, что человеческое существо всё реже рассматривается как «образ и подобие Бога» и, как сдедствие, постепенно исчезает благоговение перед жизнью как таковой.

Случай иудаизма

Иудаизм отличает многообразие подходов к биомедицине. В то же время иудейский закон весьма специфичен сам по себе и может быть сведён к нескольким важным проблемам: еврейская идентичность, миссия семьи и роль детей в будущем еврейской нации. Именно эта проблематика определяет общие подходы к проблеме использования репродуктивных технологий. Однако это не означает полного согласия в среде иудейских богословов, которые анализируют отношения между современной технологией, биомедицинской этикой и иудейским правом вот уже в течение последних пятидесят лет.

В целом иудаизм утверждает, что к новым репродуктивным технологиям в принципе не применимы ни запрет, ни допустимость. Однако точкой отсчёта, пробным камнем является *Галаха* – свод основных положений иудейского закона и этики. В случае прогресса и новейших достижений в репродуктивных технологиях миссия теологов и еврейских религиозных авторитетов состоит в том, чтобы определить баланс между двумя сферами жизни – научной и религиозной, которые подчас, а иногда и часто вступают между собой в конфликт. На чаше весов две проблемы: использование всех возможностей дать семье детей, и в то же время сделать это таким образом, чтобы результаты и последствия не нарушали иудейские закон и мораль. Поэтому к новейшим достижениям репродуктивных технологий следует подходить с резервом времени, с тем чтобы максимально предвидеть последствия их применения для человека. Когда в иудаизме речь идёт о последствиях, то это не только проблема здоровья ребенка, появившегося на свет в результате репродуктивных технологий, но также и проблема его статуса как еврея, проблема статуса суррогатной матери и матери, которой ребёнок будет принадлежать юридически. Если, в принципе, все виды деятельности, включающие зачатие вне сексуального акта, результатом которого стало рождение ребёнка, признаются как добродетель (мицва), то вопрос о еврействе более сложен. Ведь иудейский закон гласит, что ребёнок, рождённый от матери-еврейки, является евреем независимо от религиозной и национальной идентичности отца. В сложных случаях суррогатного материнства встаёт вопрос о том, кому именно раввинатский суд юридически и религиозно присудит статус матери. Если какой-либо конкретный случай вызовет сомнение, то для признания ребёнка евреем необходимо пройти обряд посвящения в еврейство, то есть гиюр. Вопрос клонирования и статус клона также дискутируется в иудаизме, хотя и подчёркивается сугубая гипотетичность такой дискуссии. Речь в таких случаях заходит о легендарном Големе и других искусственно созданных «людях»,

то есть об артефактах. Кем они являются с интеллектуальной, моральной и юридической точек зрения? История иудаизма не имеет ясного прецедента в этом вопросе: легендарный Голем не был признан человеческим существом.[14]

В вопросе клонирования человека, даже если в ближайшие годы этого не поизойдёт, уже нащупано несколько принципиально важных позиций:

– пока нет прецедента, нет и решения;

– расходование репродуктивного материала должно быть разумным и экономным, *Галаха* не рассматривает смерть предэмбрионов как грех; только совершенствование технологий позволит уменьшить их расход;

– рассматривая естественный процесс человеческого воспроизводства как идеал, следует учитывать все формы генетического разнообразия и все другие методы, которые можно использовать только тогда, когда нормальное воспроизводство невозможно.

Профессор Авраам Стейнберг из Медицинского центра Шааре Зэдэк в Иерусалиме на вопрос, следует ли исследования в области клонирования запретить в принципе на основе галахическо-философского представления о том, что нежелательно вмешательство в природу человека, отвечает отрицательно. Это «нет» звучит как общий подход, хотя анализ некоторых деталей того, как это будет происходить технологически в будущем, может вызывать сомнение и осуждение.

Иудаизм, как уже отмечалось ранее, тяготеет ко второй модели взаимодействия человека с природой, видит в человеческой активности своеобразное партнёрство Бога и человека. Этот подход предполагает широкие возможности совершенствования природы и допускает, что деятельность в сфере репродуктивных технологий направлена на творческое совершенствование природы человека во имя его блага. Отсюда и взгляд, что действия, нацеленные на улучшение мира, в принципе не должны восприниматься как противоречащие Богу. «Напротив, такие действия рассматриваются как воплощение взаимодействия между Всемогущим и людьми».[15] Однако данное разрешение зависит от выполнения трёх предварительных условий:

во-первых, конкретное действие по «совершенствованию мира» не должно вступать в противоречие с галахическими запретам и ограничениями;

во-вторых, конкретное действие не должно приводить к непредвиденным или необратимым результатам, которые запрещены;

в-третьих, конкретное действие по «совершенствованию мира» должно служить людям во благо или, по крайней мере, не наносить ущерба.

Проблема репродуктивных технологий для еврейского народа связана с Холокостом и отмечена его печатью. Тень Холокоста в данном контексте – это уничтожение во времена нацизма миллионов евреев и страстное желание процветания и роста численности еврейского населения. В этом смысле репродуктивные технологии открывают большие возможности и не меньшие опасения. Ведь евгеника

уже послужила однажды, в условиях фашизма, «научной» основой стерилизации, преследования и убийства людей. Именно об этом говорит раввин Моше Тендлер, профессор медицинской этики, талмудического закона и биологии в Университете Иешивы в Нью-Йорке: «Действительно ли мы достаточно хороши, чтобы обращаться с этой технологией?» Вопрос о моральной готовности быть осмотрительными с этими новейшими достижениями для него вопрос не риторический. Известный раввин Лурия (Махарал из Праги, известный как «создатель» Голема) писал: «Творческое начало людей сильнее, чем природы. Когда Бог закончил создавать мир за шесть дней, он оставил данной ему властью возможность для людей создавать новые разновидности животных через скрещивание… Люди привносят в мир то, чего не существовало в природе, тем не менее их деятельность происходит через природу, как если бы это пришло в мир для того, чтобы быть созданным в нём…».[16]

Заключение

В заключение хотелось бы, прежде всего, объяснить отсутствие анализа православной концепции репродуктивных технологий и биомедицины. Эта тема глубоко и многосторонне развита в трудах православных теологов и отцов церкви, ей дан глубокий философский и этический анализ в ряде работ исследователей России, Беларуси, Украины, Болгарии и Греции.[17] В силу обширности поднимаемой проблематики автор включила лишь те материалы, с которыми работала последние годы.

К числу основных выводов могут быть отнесены следующие.

1. Проблема биоэтического религиозно-теологического дискурса, правомочность участия религии в обсуждении этических аспектов использования новейших технологий рассматриваются в условиях и ситуации культурного и религиозного плюрализма.

2. Существуют две крайние религиозные позиции: полный запрет на всякого рода эксперименты с рождаемостью как безнравственные и не соответствующие религиозной морали и её нормам и позиция нравственного оправдания многих биомедицинских манипуляций, направленных на рождение ребёнка как высшей ценности в браке и Божественного дара.

3. Сегодня вопрос о правомочности участия церковных деятелей в составе разнообразных биоэтических организациях решён позитивно, и в нашем достаточно прагматичном мире, в котором грань между отношением к человеку как «объекту исследования» и отношением к человеку как «объекту использования» весьма относительна, голос религиозных деятелей крайне важен и необходим.

4. В вопросах репродуктивных технологий и клонирования человека как чисто теоретической проблемы плюрализм мнений – это не только конфессионально и доктринально обусловленные различия, но и различия индивидуальные, обусловленные степенью либерализма в отношении важных проблем человеческого бытия.

5. Религиозный взгляд на все виды репродуктивных технологий и других биоэтических проблем в большей мере зависит не столько от принадлежности к различным религиозным или конфессиональным организациям, сколько от принадлежности к ортодоксальным, консервативным, традиционным или либеральным движениям внутри них, что не преуменьшает конфессиональной общности и наличия общего подхода к данному кругу проблем.

Примечания

1 Rorty R. *Religion as Conversation-Stopper // Common Knowledge*. 3/1 (1994). P. 2.

2 Audi R. *The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship // Philosophy and Public Affairs*. 18/3 (1989). P. 296.

3 Rawls J. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs*. 14/3 (1985). P. 241.

4 Robertson J. A. *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 432; Robertson J. A. *Procreative Liberty and the Control of Conception, Pregnancy and Childbirth*. University of Virginia Law Review, 69 (1983). P. 33.

5 Robertson J. A. *Children of Choice*... P. 41.

6 Иоанн Павел II (Войтыла К.) *Любовь и ответственность*. М., 1993. С. 89.

7 Велькер М. *Христианство и плюрализм*. М., 2001. С. 141146.

8 Armstrong K. *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam.* London: Harper Collins Publishers, 2001. P. 367.

9 Dorff E. N., Rosett A. *A Living Tree. The Roots and Growth of Jewish Law*. Albany, New York: State University of New York Press, 1988. P. 485–486; Brown P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988. P. 61–65.

10 *Cloning Human Beings*. Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission. June 1997, chapter 3.

11 Roslansky J. D. (ed.) *Genetics and the Future of Man.* New York: Appleton Century Crofts, 1966. P. 107–169.

12 Daar A. S., Khitamy A. *Bioethics for Clinicians: Islamic bioethics // Canada's Leading Medical Journal*. 2001. January 9. P. 60–63.

13 *Pakistan Journal of Medical Sciences*. 21/2(2005): 228–242.

14 Слово «голем» происходит от слова *гелем*, обозначающего «необработанный, сырой материал» либо просто «глина». Весьма распространена возникшая в Праге в XVII в. еврейская народная легенда об искусственном человеке – големе, созданном из глины для исполнения разных «чёрных» работ. Исполнив задание, голем превращается в прах. Голем будто бы возрождается к новой жизни каждые 33 года. Создание голема народная легенда приписывает знаменитому талмудисту и главному раввину Праги Махаралю.

15 Steinberg A., Loike J. D. *Human Cloning: Scientific, Ethical and Jewish Perspectives // A Journal of Jewish Medical Ethics and Hallacha*. 2001. IV (1). P. 191–209.

16 Luria J. (Rabbi of Prague *Maharal Me-Prague*). Jerusalem, Bu'ir Hagolah, 5731. P. 38–39.

17 Харакас С. *Православие и биоэтика // Человек.* 2 (1994); *Медицина и права человека*. М., 1992; Леонов Б. *Рождение in vitro // Человек.* 3 (1995); Митрополит Сурожский А. *Исцеление тела и спасение души // Человек.* 5 (1995); Силуянова И. *Этика врачевания. Современная медицина и православие.* М., 2001; *Биоэтика: проблемы, трудности, перспективы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии.* 10 (1992); *Введение в биоэтику*. М., 1998. *Биомедицинская этика*. М., 1997.

НЕДОПУСТИМОСТЬ ВОЗМОЖНОГО: ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ НАУЧНЫМ ИССЛЕДОВАНИЕМ И ДЕМОКРАТИЧЕСКИМ РЕШЕНИЕМ[1]

Мирко Вишке*

Summary

The sciences are not in a position to answer the question as to whether the knowledge attained in them is worth knowing. Scientific research constantly expands its areas and tasks without ever asking a question about whether its research is truly valuable. The sciences direct their attention indiscriminately to whatever is at all knowable. Everything is equally worth exploring. The thesis that only philosophy saves the sciences from getting lost in what is not worth knowing raises several questions. What enables philosophy to play such a role? Can philosophy tell the sciences what is worth knowing and what is not?

Keywords: scientific research, democratic decisions, possibilities of sciences, worth of knowledge.

Следует ли причислить к неминуемому злу то обстоятельство, что научные открытия, вопреки ожиданиям людей, иногда причиняют вред?[2] Каким образом достигаются прикладные цели научных инноваций в эпоху глобализации? Оба вопроса очерчивают тему моих размышлений. Проблемы, которые, на мой взгляд, заключаются в этих вопросах, в дальнейшем будут разъяснены следующим образом: (I) прежде всего, необходимо поразмыслить над тем, в каких идейно-исторических контекстах обсуждался вопрос о возможностях применения научных открытий; (II) затем необходимо разъяснить, почему в эпоху глобализации этот вопрос обладает теоретической актуальностью и политической важностью; (III) в заключение следует обосновать тезис о том, что с возможностью подводить самоопределения других людей под естественнонаучные описания и обусловливать эти самоопределения в их естественном бытии посредством определённых технологий связана та недопустимость возможного, о которой говорится в названии моего доклада.

* Мирко Вишке (Mirko Wischke) – доктор философии, приват-доцент в Университете Мартина Лютера (Халле-Витенберг); mwischke@t-online.de

I.

То, что Руссо говорит в своём сочинении о вкладе искусств и наук в прогресс человечества, представляет собой скорее трезвый анализ последствий применения науки, нежели резкую критику последней. В своём анализе Руссо заключает: ошибочно полагать, что научное познание и навык целесообразного и самостоятельного обхождения с научными результатами необходимо предполагают друг друга.[3] Полагая, что резкость суждения Руссо о науках необходимо смягчить, Гердер упускает из виду, что Руссо в своём наблюдении критикует амбивалентную полезность наук, проводя различие между наукой и её применением в практике человеческой жизни. Это различие проводит и Гердер; он делает акцент на научном прогрессе, но при этом обращает внимание на то, что на вопрос, чем именно науки поспособствовали человеческому счастью, нельзя ответить ни положительно, ни отрицательно. Этот вопрос уводит нас в другую сферу: в сферу «использования изобретённого»[4]. На использование исследованного наука никак не влияет; вменить ей вину за нанесение ущерба человечеству способен лишь тот, кто игнорирует необходимость различения между практическим применением познанного и стремящейся к познанию наукой. Поиск разумной цели для использования научных результатов *в принципе* не является задачей самой науки. Решение о том, каким образом абстрактное теоретическое знание должно реализоваться в практических навыках, не выносится самой наукой. Подлинной проблемой науки является она сама, то есть её внутренние научные проблемы, предметные области и вопросы. В сфере того, что может быть исследовано, нет ничего, что могло бы долго скрываться от науки.

Оборотную сторону такого развития Ницше усматривает в том, что безмерное, неустанное накопление знаний делает науку слепой по отношению к ценности её результатов: наука – рассуждает Ницше – постоянно стремится к накоплению знания, не задаваясь вопросом о познавательной ценности своих результатов.[5] Внимание науки направлено на всё то, что вообще может быть познано. Какова польза от этого неугомонного стремления к знаниям, что достойно изучения ввиду проблем, диктуемых самой жизнью, и есть ли вообще для *жизни* какая-либо польза от научных познаний – всё это вопросы, от которых воздерживается современная наука. Ницше критически смотрел на увеличивающуюся пропасть между научным исследованием и реализацией его результатов на практике. В неизбежности существования такой пропасти было глубоко убеждено не только современное ему научное самосознание.

О том, сколь глубоко осознание чёткого разграничения между научным исследованием и реализацией его результатов на практике оставалось укоренённым в самосознании учёных на протяжении столетий, можно узнать из доклада Гельмгольца «О цели и прогрессе естествознания», который был прочитан в 1869 году. Гельмгольц даёт точное выражение распространённому в его время видению этой

проблемы, когда заявляет: «Тот, кто при изучении наук стремится к прямой практической выгоде, может не сомневаться в напрасности своих усилий»[6]. Науки, бесспорно, изменили «всю жизнь современного человечества вследствие практического применения их результатов». Поскольку же первоначально научное знание добывалось без всякой оглядки на возможную пользу, оно находит своё применение, как правило, только «при случае», чаще всего там, «где этого меньше всего ожидали».[7]

В эпохальном труде *Принцип ответственности* (1979) Йонас не просто придерживается этой оценки. По сути, это всё тот же аргумент Гердера, к которому прибегает Йонас, чтобы нормативно оправдать желательность потенциально бесконечного прогресса в естествознании (и технике).[8] Что касается результатов, то, по Йонасу, приходится констатировать их неустранимую амбивалентность. Бесспорно, что одни результаты наук «укрепляют моральные устои, другие же их ослабляют, или же вместе они делают и то, и другое»[9]. Всё это попросту не поддаётся калькуляции. То обстоятельство, что результаты научных исследований находят практическое применение в соответствии с технической годностью, не является для Йонаса вопросом, требующим более глубокого теоретического анализа. Слишком глубоко укоренилось убеждение в том, что результаты научных изобретений не следует оценивать с точки зрения прогресса человеческого рода.

В своё время Гердер сделал одно наблюдение, согласно которому использование научных инноваций, а не сами научные изобретения, выносит решение о величине вклада в человеческое благополучие. Это наблюдение свидетельствует о том, что вопрос о практических целях науки отнюдь не является той проблемой, которая возникла лишь с появлением современного математического и технического естествознания, как это представил в своих размышлениях Йонас. Этого не замечает и Фрейер, выдвигающий тезис о необходимости поиска осмысленных и эффективных целей для результатов современных научных исследований задним числом, в то время как прежде эти цели заранее ставились перед наукой. В конце концов, это всего лишь повторение констатации Гельмгольца: научные изобретения используются чаще всего там, где этого не ожидали, — когда Фрейер приходит к выводу, что для технических возможностей имманентного развития исследования характерно обладание способностью включать в себя, соотв. поддерживать, как правило, несколько непредвиденных экономических эффектов.[10] Весьма важен тезис Фрейера о том, что инверсия соотношения исследования и цели отнюдь не является неизбежной, ибо она выявляет научно-политическое измерение поиска практических целей, которого не замечает Гельмгольц. Благодаря процессу научного исследования, который послушен имманентным законам, во всё новых попытках возрастает абстрактное знание, которое только задним числом может быть использовано для конкретных целей. То, какие институции будут принимать ключевые решения, касающиеся практических целей, для Фрейера остаётся вопросом, на который со-

временное индустриальное общество отвечает с позиции чисто технической рациональности.

Его ученик Шельски радикализирует этот вывод в тезисе о том, что научно-технический прогресс вместе с непредвиденными инновациями производит незапланированные практические цели. Рассуждение Шельски постольку представляет интерес для поставленных в начале моих рассуждений вопросов, поскольку он рассчитывает найти в реабилитации идеи образования эффективное средство, которое должно регламентировать протекающий как бы стихийно процесс применения научных разработок. Задача современного образования состоит в противодействии опасности «рассматривать связанные с текущей ситуацией внешние принуждения к действию как единственные возможности действия и тем самым подчиняться безличным законам адаптации»[11]. Образование должно реализовывать вытекающую из специальных наук философию, которая исследует границы и предпосылки отдельных наук, чтобы «сохранять их открытыми вопреки присущему им сужению отношения к миру»[12]. На формирование философии *в рамках* и *посредством* частных наук делал ставку ещё на рубеже XIX–XX вв. неокантианец Риль: он считал своим долгом – не без эйфории – обратить внимание своих современников на новый путь развития – на переход естественных наук к философии.[13] Это та большая надежда, которую считали осуществимой и Ясперс в 1923 году в своей книге *Идея университета*, и Шельски в 1963-м в своих размышлениях об *Идее и структуре немецкого университета и его реформах*. Что для Фихте было искусством научного использования рассудка, владение которым определяет уровень образования учёного, то для Шельски – открытость отношений к миру, характерных для частных наук. Предпосылки этой открытости заключаются в образовании, которое учёный получает не посредством изучения философии, как это было у Фихте, а через рефлексивность частных наук, через обретение ими философского статуса, как говорит Шельски.

Шельски – а вместе с ним и Фихте – заблуждается, когда полагает, что образование способно преодолеть пропасть между научным исследованием и его практическим использованием. Хотя Фихте признавал, что образование для отдельного учёного означает, в конечном счёте, не что иное, как необходимость постоянно справляться с быстро растущим запасом знаний, он был подвержен иллюзии, будто искусство использования знания можно отождествить со способностью превращать предмет научного исследования *«в заводы»*[14], т. е. самостоятельно искать и находить экономические эффекты, которые будут учитывать всеобщее благополучие и всемерно ему способствовать. Эту иллюзию Шельски разделяет с Фихте, не осознавая, что воплощение научных изобретений в экономических эффектах не является вопросом научного образования отдельных личностей.

Ю. Хабермас порывает с этой иллюзией, переводя проблематичное отношение между исследованием и его использованием в плоскость соотношения техники и демократии. Ошибочно полагать, что в «измерении научно-критической саморефлексии жизненно-мировые связи

процессов исследования можно было бы сделать прозрачными из них самих, и притом не только связи с процессами использования научной информации, но, прежде всего — связи с культурой в целом»[15]. То, что Гердер и Йонас находят, в конечном итоге, неразрешимым, а именно проблему, насколько наука содействует приросту человеческого счастья или несчастья, вновь актуализируется у Хабермаса, но теперь уже с другими акцентами: как «осмыслить естественное отношение между техническим прогрессом и социальным жизненным миром и поставить его под контроль рациональной дискуссии?»[16].

В работе *Техника и наука как «идеология»* Хабермас решительно указывает на то, что проблему перевода технически применимого знания в практическое сознание необходимо рассматривать в качестве главной проблемы «базирующейся на науке цивилизации»[17], которая поддаётся решению в той мере, в какой «мощь технического манипулирования способна ассимилироваться консенсусом действующих и договаривающихся граждан»[18]. На вопрос Руссо о вкладе наук в прогресс человечества Хабермас не ссылается — подобно Шельски — на особые законы научного прогресса, который наделяет их иммунитетом по отношению к практическим потребностям, связанным с достижением благополучия, на место которых заступают вновь созданные потребности. Хотя сведение наук к силе технической манипуляции стало для Хабермаса реальностью вследствие научно-политической практики, а математическое естествознание больше не рассматривается в качестве «потенции просвещённого действия»[19], он всё же надеется, что благодаря учреждению демократических структур принятия решений возможно оказывать влияние на стратегии применения знаний с учётом интересов граждан, а не потребителей.

II.

Сегодня Хабермас едва ли может вспоминать свою былую надежду без скепсиса, поскольку перед лицом процессов глобализации, свидетелями которых мы являемся, нам следует задаться вопросом, каким образом демократически легитимированные органы интегрированы в процесс принятия решений, касающихся применения результатов научных исследований. Объективные исследования этого процесса сходятся в том, что глобализация «осуществляет интернационализацию рынков по ту сторону классического национального контроля»; происходит освобождение от политического регулирования в отсутствие «сбалансированных институтов глобальной политики и установленного порядка»[20]; действующие во всемирном масштабе экономические сообщества превращаются в носителей власти, которые уклоняются от влияния национальных государств и при принятии решений едва ли ориентируются на государственные органы власти. Главная характеристика глобализации заключается в денационализации экономики, вследствие чего государство всё больше утрачивает статус субъекта решения в сфере экономики и финансовой политики. В результате, драматично и резко ограничивается простор действий

для национальной политики в сфере «поддержки достигнутых социальных стандартов»[21]. С этой тенденцией связан и другой процесс, который – не без тревоги – следует назвать процессом драматичной утраты значения демократическим формированием воли.[22] Кто выносит решение о том, какие цели применения научно-технических возможностей несовместимы со всеобщим благом? Кто решает, что может считаться совместимым со всеобщим благом и, соответственно, способствующим ему?

Как известно, демократия основывается не на учреждении экономических структур для объединения в сеть финансовых и потребительских рынков, а на том, что решающие в политическом плане вопросы могут стать предметом обсуждения граждан, и решение этих вопросов будет носить рациональный характер; легитимированные гражданами органы принятия решений принципиально не будут избегать публичной критики.[23] Трудно сказать, насколько нечто подобное вообще достижимо в эпоху глобализации, если верен тезис о том, что национальным государствам, по-прежнему несущим ответственность за всеобщее благо своих граждан, противостоит наднациональное экономическое сообщество, на которое национальная государственная власть если и способна оказывать влияние, то лишь в минимальной степени. Перед лицом бесцельного политического прагматизма и рыночно-экономических приоритетов политики напрашивается неутешительный вывод: недостаток демократической легитимности ощущается не только в Европейском Союзе. Но до тех пор, пока демократия «по ту сторону национально-государственной интегративной сферы демократического формирования мнения и воли» не справится с вызовом «охваченных глобализацией обстоятельств»[24], решение проблемы рационального применения результатов научных исследований будет подчинено императивам экономики, за которыми демократические процессы принятия решений едва поспевают. В соответствии с тезисом о том, что «вторгающиеся в жизненный мир научные теории … по сути не затрагивают контуров нашего повседневного знания…»[25], Хабермас не только возрождает подозрение Руссо, что научно-теоретическое познание и практически-моральное знание являются двумя совершенно различными сферами[26]. Для новейших размышлений Хабермаса, в контексте которых и прозвучал этот тезис, характерно, по всей видимости, некоторое отрезвление в отношении вопроса, справляется ли с вызовами глобализированного мира модель обуздания протекающего, словно естественный, процесса применения научных исследований посредством демократических структур принятия решений, нормативный пример которых должен обернуться идеей коммуникативного сообщества автономных личностей.

Причиной этого отрезвления послужило новое измерение, которое приобрёл вопрос о целях применения научных теорий перед лицом недопустимости того, что становится возможным благодаря генной инженерии и биотехнологиям.

III.

Научные достижения становятся чем-то недопустимым, когда открытые благодаря им возможности не уменьшают человеческую уязвимость, а, напротив, увеличивают её. Подобная опасность существует тогда, когда естественнонаучные описания постепенно занимают место интуитивного самопонимания личностей, так что манипуляция человеком при помощи генной инженерии при восстановлении его естественной функциональной физической способности представляется маловероятной. Недопустимость этой возможности, согласно Хабермасу, объясняется тем, что тот, кто «*по собственному усмотрению* определяет другого человека в его естественном бытии, [должен был бы] нарушить и те самые свободы, которые существуют среди равных, чтобы обеспечить различия между ними»[27]. Не отделимая от идеи самоинструментализации возможность «генноинженерной самооптимизации»[28], которая исчисляет человека по генам, едва ли может быть целью серьёзного научного исследования. Скорее, мы имеем дело с выражением возродившейся веры в нормативную силу возможного и воображаемого. Задача демократического формирования мнения и воли, которое ещё не вышло за пределы национального государства, состояла бы в том, чтобы таящиеся в научных открытиях возможности не превращались в риски и нечто недопустимое. То, насколько важно такое формирование воли, можно продемонстрировать на примере сомнительных экспериментов, которые, например, поводятся на человеке. Ибо отказ от такого эксперимента основывается не на принципах науки, а на принципах прав человека.[29]

Надежда на то, что философия вырастет из естествознания, которую питали в своё время Риль, Ясперс, Шельски и Хабермас, оказывается обманчивой, когда естественные науки начинают стилизоваться под мировоззрение. Ещё Карл Ясперс настойчиво предостерегал от научного (суе)верия, под которым он понимал безумие ожидания от науки того, на что она не способна: дать окончательное знание, быть авторитетом во всех важных вопросах и помощником во всякой нужде. Эта вера сама имеет так же мало общего с наукой, как и пренебрежение ею, проистекающее из разочарования, возникающего вследствие осознания ограниченности власти учёных.[30] Хабермас диагностирует возрождение этой неоправданной веры в авторитет науки, подчёркивая, что «сциентистская вера в науку, которая однажды не только дополнит самопонимание личности, но и *заменит* его объективирующим самоописанием ... является не наукой, а плохой философией»[31]. Замалчиваемая философия истории, которая обнаруживает себя в желании наконец объяснить все остававшиеся до сих пор без ответа таинственные «мировые вопросы» (Мартин Гейзенберг) при помощи новых открытий генетики и генной инженерии, основывается на спорном тезисе, согласно которому применение генных технологий позволит человеку рационально контролировать и управлять своей биологической природой, не сознавая, что эти науки и техники

могут использоваться не только на службе добра, но и зла.[32] Сон о подконтрольности случайностей человеческого бытия слишком прекрасен, чтобы нас смогли разбудить неудавшиеся масштабные политические эксперименты прошлого столетия.

Примечания

1 Переработанный вариант доклада, прочитанного на международном конгрессе по биоэтике в 2002 году, в *Malin Losinj*.

2 Это тезис Чезаре Беккария; см.: Beccaria C. *Über Verbrechen und Strafen*. Aalen, 1990. S. 165.

3 Rousseau J.-J. *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Leipzig, 1970. S. 46.

4 Herder J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (1782–1791). Bd. II. Berlin, 1952. S. 231.

5 См. мою статью: Wischke M. *Was ist es wert zu wissen? Friedrich Nietzsches Wissenschaftskritik im Kontext des Problems der Konstitution von Werten // Filozofska Istrazivanja*. 4/83 (2001). S. 619–632.

6 Helmholtz H. *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*. In: *Vorträge und Reden*. Braunschweig, [4]1896, Bd. I. S. 182.

7 Ibid. S. 372.

8 Jonas H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M., 1984. S. 294.

9 Ibid. S. 297.

10 Из этого Ханс Фрейер делает небесспорный вывод о том, что индустриальное общество наряду с товарами, которые оно производит, должно производить потребности; см.: *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*. In: *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*. Weinheim, 1987. S. 124.

11 Schelsky H. *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*. Hamburg, 1963. S. 283.

12 Ibid. S. 290.

13 Riehl A. *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig, 1903. S. 248.

14 Fichte J. G. *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*. In: *Fichtes Werke*. Bd. VII. Berlin, 1971. S. 100f.

15 Habermas J. *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt/M., 1987. S. 90.

16 Habermas J. *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt/M., 1969. S. 107.

17 Ibid.

18 Ibid. S. 114.

19 Habermas J. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt/M., [5]1988. S. 308.

20 Bubner R. *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*. Frankfurt/M., 2002. S. 171.

21 Habermas J. *Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*. In: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M., 1996. S. 203.

22 В дальнейшем в своих размышлениях я буду опираться на проницательный анализ: Böckenförder E. W. *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M., 1999 (особенно с. 103–126).

23 Ibid. S. 251.

24 Kersting W. *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie*. Weilerswist, 2000. S. 190.

25 Habermas J. *Glauben und Wissen*. Frankfurt/M., 2001. S. 15.

[26] Rousseau J.-J. *Abhandlung über den Ursprung*... S. 46; Rousseau J.-J. *Die gleiche Überlegung findet sich im Emil oder über die Erziehung*. Leipzig, 1910. S. 8.

[27] Habermas J. *Glauben und Wissen*... S. 31.

[28] Ibid. S. 9.

[29] Это заметил ещё в1949 г. Карл Ясперс; см.: Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, [9]1988. S. 120.

[30] Ibid. S. 124. Эту обратную сторону доверия – обращение в слепую веру – недооценивает Онора О'Нил, см: O'Neill O. *Autonomy and Bioethics*. Cambridge UP, 2002.

[31] Habermas J. *Glauben und Wissen*... S. 20.

[32] Jaspers K. *Vom europäischen Geist.* München, 1947. S. 6.

Перевод с немецкого
Ю. Бедаш

ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНОГО ТУПИКА В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУССИЯХ О КЛОНИРОВАНИИ[1]

Михаил Хорьков[*]

Summary

The article analyses contemporary philosophical discussions on the problems of cloning, embryonic cells researches and pre-implantation diagnostics. Regardless of the solution to the problem of permissibility or impermissibility of these genetically manipulate technologies from the philosophical point of view the problem remains not only unsolvable but also any successive solving of it inevitably leads to the legal deadlock which testifies to insufficiency of normative-legal procedures and interpretations that belong to the culture of Modernity.

Keywords: cloning, researches of embryonic cells, pre-implantation diagnostics, legal deadlock, liberal eugenics, prohibitive moratorium on cloning.

Несмотря на многочисленные переиздания и переводы, которые пережила за несколько последних лет небольшая книга Ю. Хабермаса *Будущее человеческой природы*[2], кажется, никто не обратил внимания на то, что одно из главных содержательных значений этой книги заключается в последовательной и хотя и несколько усложненной, но всё же откровенной констатации ситуации, которую можно определить как ситуацию «нормативного тупика». В двух словах, она состоит в следующем: независимо от решения вопроса о допустимости клонирования «за» или «против», в позитивном смысле проблема остаётся не только неразрешимой, но любое её решение грозит концом всей современной цивилизации – вследствие того, что она ставит современного человека в ситуацию заведомо неразрешимой в рамках этой современной цивилизации апории, содержание и смысл которой будут далее рассмотрены более подробно. Но прежде следует заметить, что саму эту ситуацию Ю. Хабермасу удалось выявить и описать благодаря тому, что он отказался видеть в проблеме клонирования исключительно естественно-научную, медицинскую и индивидуально-ситуативно этическую проблему, а рассмотрел её как проблему социальную, политическую и моральную, затрагивающую самые основы социально-

* Михаил Хорьков – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (г. Москва, Россия); mkhorkov@mail.ru.

политической структуры модерна, причём, следуя своей известной концепции, модерна «незавершённого».

Ситуация ответственности за ещё не родившегося человека, становящаяся острой проблемой при клонировании, генном манипулировании, пренатальной и преимплантационной диагностике и искусственном прерывании беременности, ставит целый комплекс проблем, гораздо более революционного, если не сказать подрывного, характера (в данном случае оба риторических эпитета верны по сути, хотя и не совсем точны в нюансах), чем, скажем, открытие ядерного синтеза и изобретение атомной бомбы. Существующие на сегодняшний день предложения по решению возникающих в данной области проблем, так или иначе, сознательно позиционируются в некотором правовом или моральном поле. Но правовое и моральное решение, для того чтобы быть осмысленным, должно относиться к некоторому человеческому существу. То есть существу, удовлетворяющему критериям существующего образа (образов) человека. Только в этом случае действие вообще становится возможным как правовое и моральное, а не как исключительно технологическое, не могущее иметь никакого иного смысла, кроме операционно-объектного.

Вследствие этого споры вокруг проблемы ответственности за ещё не рождённого человека перемещаются в поле дискуссий о так называемом «достоинстве человека», точнее, о том, можно ли плод или зародыш считать человеческим существом и на каком основании это возможно или, напротив, невозможно. Некоторая справедливая гуманистическая интуиция (говорить о разумных аргументах в данном случае вряд ли приходится) подсказывает, что уже за оплодотворённой яйцеклеткой, не говоря о плоде, следует признать человеческое достоинство, запрещающее любые манипуляции, любое вмешательство в жизнь данного организма, не учитывающее это человеческое достоинство в плане перспектив автономной жизни индивида. При всей сомнительности этих перспектив у людей нет оснований для обнаружения других истоков личностной жизни человека, помимо биологического субстрата человеческой жизни как жизни видовой и, следовательно, помимо наделения достоинством человека всех форм и проявлений человеческой жизни, даже неличностных или квазиличностных (таких, как, например, тяжёлые психические патологии или состояния комы или клинической смерти) или вообще телесно неживых (как, скажем, отношение к покойнику или человеческим останкам). Но если перечисленные ситуации не вызывают проблем в плане правовой и моральной регулируемости (традиционной или вновь организуемой), то ситуация с вопросами регулирования наших отношений с ещё не родившимися формами человеческой жизни почему-то вызывает ощущение тупика.

Признавая за неличностным существованием ещё не родившихся форм человеческой жизни человеческое достоинство, нам не остаётся ничего другого, как автоматически перенести на них права человека и включить их в сферу человеческой моральной ответственности. Но возникает проблема: может ли обладать правами и быть включённой в сферу моральных отношений не-личность, которая таковой лишь

станет, но станет неизбежно, если к ней относиться как к человеку? В случае других форм человеческой жизни ситуация очевидная: перед нами или несомненно автономная живая личность, выступающая не только объектом, но и субъектом правовых и моральных отношений, способная активно действовать и нести ответственность, или несомненно лишь объекты права и морали, не лишённые человеческого достоинства и достоинства индивидуальной личности, но активно и осознанно действовать не могущие и поэтому выведенные из сферы ответственности (труп, сумасшедший, больной в бессознательном состоянии).

В случае зародыша такая правовая и моральная ясность отсутствует. В силу потенциального личностного существования относиться к зародышу как к существу, не имеющему в рамках человеческой интерсубъективности никаких активных личностных реакций, невозможно. Поведение ожидания ребёнка будущими родителями это убедительно демонстрирует. С другой стороны, приписывать этой предполагаемой личностной активности зародыша статус правового и морального субъекта было бы абсурдом. Проблема заключается в том, что в рамках новоевропейского представления условием существования и носителем правового и морального ответственного поведения является комплекс представлений о человеке как о животном, наделённом разумом и обладающем свободной волей. Именно это и называется «личностью» как в средневековом, так и в современном представлении.

Но что, если человеческим достоинством наделяется существо, которое в активном смысле личностью не является, поскольку не может сознательно выбирать, самостоятельно совершать поступки и нести за них ответственность? Оплодотворенная яйцеклетка не обладает свободой воли. Ею обладают только родители. Поэтому, кстати говоря, в случае запрета всех форм клонирования и преимплантационной диагностики нарушаются права и свободы родителей. Ведь если родители, которые не могут зачать полноценного ребенка нормальным путём, но хотят это сделать, сталкиваются с запретом иметь детей, то это явное ограничение их личной свободы.

Если доличностную форму жизни ещё не родившихся человеческих существ попытаться понятийно оформить и вписать это понимание в существующие социальные, правовые и моральные нормы, то потребуется пересмотреть и отчасти отказаться от всех тех представлений, перенос которых на доличностные формы жизни как раз и потребовал данной понятийной ревизии. Иначе говоря, наделение эмбриона правами личности и человеческим достоинством неизбежно ведёт к отказу от представлений о человеке как о наделённом разумом живом существе, автономно и индивидуально принимающем решения, действующем и несущем за свои действия ответственность. Но подобное представление о человеке лежит в основании новоевропейской этики, права, норм социального и политического поведения и устройства общества. Следовательно, гуманистическая интенция наделения эмбриона достоинством человека в рамках существующего представ-

ления о человеке неизбежно ведёт к торжеству антигуманизма. Отказать же эмбриону в человеческом достоинстве означало бы ещё более неприемлемую позицию и ещё более скорейшее торжество антигуманизма. Именно такая безвыходная ситуация и диагностирует ситуацию нормативного тупика, в которой оказалась современная цивилизация. Какое бы решение ни было принято, для современного мира с его сложившейся системой права, морали, политических, социальных, международных институтов (оформленных представлением о «суверенитете», выступающем историческим коррелятом представления об автономии личности) это в любом случае означает конец, диагностируемый невозможностью найти выход из создавшегося тупика в рамках существующего цивилизационного арсенала.

В каком-то смысле предлагаемые сейчас меры решения проблемы следует рассматривать как попытки своеобразного замораживания проблемы на неопределённый, как можно более продолжительный срок, как своеобразную консервацию модерна посредством введения ряда нормативных мораториев. В законодательном плане это связано, в частности, с введением так называемого запретительного моратория на клонирование. В моральном плане – с дистанцированием от проблем и передачей их на откуп «профессионалам» (врачам, генетикам и т. п.) или субъективному произволу частных лиц, например родителей. Между прочим, столкновение первых с последними в одном морально-правовом и социально-экономическом пространстве и создаёт либерально-евгеническую ситуацию рынка генетических услуг, своеобразный «генетический супермаркет». Таким образом, запретительный мораторий на клонирование лишь стимулирует либеральную евгенику, обеспечивая ей моральный фундамент. Причём этот моральный фундамент достаточно широк, чтобы лечь в основание своеобразной «онтологической революции», связанной с возможностями генного изменения неизменных структурных основ человеческого бытия. Например, допускается возможность (по крайней мере, теоретическая) клонирования собственных родителей и усыновления их в качестве собственных детей или совершения самых причудливых генных манипуляций с полом, расой, здоровьем, другими физическими или психическими параметрами.

Кроме того, ситуация запретительного моратория может успешно реализоваться лишь в условиях деперсонификации образа человека. Являясь следствием компромисса, запретительный мораторий констатирует ситуацию, в которой человеку ради его же блага отказывают в полноте личностного существования, в праве быть автономной личностью или в праве быть уничтоженным, но тоже как полноценная личность. Парадоксальным образом всё это прикрывается риторикой о человеческом достоинстве. Человеческий мир, которому отказывают в праве личностного существования, технизируется, поскольку индивидуализация внеличностного мира возможна лишь как технизация.

Нельзя не остановиться также на вопросе о том, а что, собственно, будет гарантировать выполнение данного запретительного моратория на уровне поведения человека, помимо довольно абстрактной необхо-

димости сохранения основ современной цивилизации? Иначе говоря, каковы антропологические гарантии запретительного моратория на клонирование? По-видимому, этой цели в современной цивилизации служит продуцирование феномена, известного как «страх свободы». Давно подмечено, что современная цивилизация ежесекундно ставит человека в ситуацию выбора из бесконечного числа возможностей. Но поскольку выбрать можно лишь немногое и строго ограниченное число возможностей, чаще всего – одну-единственную возможность, то, что бы ни выбрал человек, он больше теряет, чем приобретает. Это вынуждает его смотреть на свободу как на что-то, скорее, негативное, подобное злому року, от которого невозможно избавиться. Практическая реализация свободы и условий её осуществления перестаёт быть ценностью, оставаясь лишь экономической (связанной с функционированием рынка), правовой и моральной (связанной с представлением об ответственности) или культурной категорией. Но «страх свободы», как и любой страх, провоцирует агрессию, которая в данном случае грозит стать тотальной. Поэтому ограничение свободы на социальном микро- или на политическом макроуровне во избежание «страха свободы» не может не восприниматься позитивно. Логически несуразная формула: «Если вы хотите гарантировать безопасность своей личности, вам следует отказаться от части своих прав» – разрастается в этом смысле до девиза эпохи, до нормы выживания современной цивилизации.

Практически запретительный мораторий на клонирование как попытка выхода из нормативного тупика в действительности означает следующее:

– расширение сферы легитимированного насилия над человеческой природой;

– расширение сферы легитимированного убийства, поскольку нелегитимированное убийство перестаёт казаться оправданным; для нашей темы это означает, например, что запретительный мораторий на клонирование отнюдь не означает запрета на исследование стволовых клеток, импортируемых из других стран или получаемых от естественно умершего плода (в Германии дискуссия по данному вопросу приняла особенно острые формы);

– технизация гуманизма как гуманизация техники. Это довольно любопытная перспектива. В условиях деперсонификации она означает возможность распространения некоторых прав человека, традиционно связываемых с человеческой органичностью, на технически вещный, искусственный мир, в том числе и на искусственно создаваемую человеческую или человекообразную жизнь.

Хорошо известно, что ребёнок, например, любит свои игрушки. Взрослые тоже иногда влюбляются в машины, компьютеры, виртуальных героев и т. п. Почему тогда не сделать эти отношения «любви» законными, социально признанными? Почему не допустить браки людей с любимыми вещами или адаптацию их в качестве членов семьи, не говоря уже о животных и растениях (уже фигурирующих, кстати, в завещаниях в качестве получателей наследства наряду с род-

ственниками и друзьями). Или почему бы не легитимировать сексуальное виртуальное партнёрство – скажем, переписку по интернету, любовь в чате или более архаическую и более культурно признанную (в силу своей старины) влюблённость в образ «незнакомки» («незнакомца») или «кумира» (в портрет, фотографию и т. п.)? Ведь это не ограничивает, но, напротив, лишь расширяет человеческую свободу. Отдельные же нормативные сложности (например, как быть с проблемой неизбежного многожёнства и многомужества в браках с образами «кумиров» – клоны, кстати, могут оказать здесь существенную помощь – или допускать ли в этих браках усыновление детей, могущих оказаться вполне реальными, хотя и необязательно родными) процессуально вполне разрешимы, стоит лишь допустить описанные формы отношений как человечески возможные. В плане эскалации морали запретительного моратория эта перспектива представляется не такой уж невозможной и не такой уж отдалённой во времени.

Вообще, выстраивание подобных перспектив хотя и напоминает порой игру, может оказаться поучительным. Представим, например, законный брак эмбрионов (неважно, клонированных или нет), наделенную правами человека ДНК на видной политической должности, зародыш-академик, авторское право виртуальных геномов. К сожалению, это уже темы не только футурологии и научной фантастики, но и философии.

Другой любопытной перспективой, также связанной, по-видимому, с политикой и психологией запретительного моратория если не генетически, то, по крайней мере, им стимулируемой, является перспектива зеркальной перемены «внутреннего» и «внешнего» в человеческом существовании. Последствия этой перспективы пока ещё трудно прогнозируемы, но как культурная форма она уже вполне легитимно существует, заняв, скажем, весомое место в сфере интернета и мобильной связи. В этой среде сугубо личностное, интимное, сокровенное (любовные отношения, эмоции, вкус, имя, мысли, интеллект) стало сущностной и структурной основой социализации, порой единственно возможной, тогда как традиционно сугубо социальные и статусные феномены (национальность, профессия, конфессия и т. п.) превратились в нечто глубоко персональное, сокровенное, о чём необязательно знать другим и что допустимо скрывать в обществе. Неслучайно, что в интернете (да, впрочем, и в реальной жизни тоже) проще сменить веру, чем имя – меньше социальных последствий. Также неслучайно, что с недавних пор вполне уместно признаться в любви по мобильному телефону в переполненном общественном транспорте, тогда как решение в аналогичных условиях финансовых вопросов с партнёром по бизнесу – это уже «нетелефонный разговор». Для нашей темы учёт данной перспективы означает лишь то, что либеральная евгеника, превращающая ценность интимно-личного в предмет социального договора, получает ещё один аргумент в свою пользу.

Возможно, стоило бы обратить внимание на определённую пограничную зону, превращающуюся для современных права и морали то в ничейную землю, то в минное поле. Речь идёт о детях, психически здо-

ровых людях в состоянии аффекта (или изменённого сознания), не необратимых психических расстройствах и заболеваниях. Классические мораль и право основаны на представлении о человеке как живом существе, обладающем индивидуальной свободной волей и поэтому могущем выбирать между добром и злом, правильным и неправильным и нести за это ответственность. На этом основании никто в эпоху модерна, в отличие от архаических культур, не призывает к правовой ответственности животных за нанесённый ими ущерб. Действительно, глупо тащить волка в суд за съеденного ягнёнка или читать ему моральные нотации, ожидая, что он покается и исправится. На этом же основании от правовой и моральной ответственности освобождаются сумасшедшие, дети и, как правило, люди с изменёнными состояниями сознания или не вписывающимися в нормы условиями существования. Но проблема не столь проста, как кажется.

Волк, съедающий ягнёнка, в действительности наносит ущерб. Он виноват и обычно наказывается – просто убивается без суда и моральных угрызений. Но возникает вопрос: не нарушаются ли здесь права животного на жизнь, которыми оно обладает независимо от того, является ли существом правовым и моральным или нет. Современные право и мораль уже давно учитывают это право живого на жизнь, из которого исходит биоэтика. Кажется, что то же самое возможно и в случае эмбриона. Но в практической плоскости проблема состоит в том, что в отношении эмбриона совершенно не ясно, с какой именно формой жизни мы имеем дело. А в современной практике это немаловажный вопрос. Так, патогенные организмы уничтожаются именно как особые формы живого; право живого на жизнь в его современном практическом применении требует однозначного истребления патогенных живых организмов. И этот аргумент играет немаловажную роль в современных дискуссиях о проблемах отношения к ещё не родившимся формам человеческой жизни. Так, в спорах об искусственном прерывании беременности апеллируют к праву женщины на здоровую счастливую жизнь, заставляя видеть в зародыше нечто «патогенное» и подлежащее уничтожению. В случае пренатальной и преимплантационной диагностики, клонирования и генного манипулирования аргумент в пользу защиты жизни живого также становится на практике аргументом за самое широкое применение разнообразных методов уничтожения «нежелательных форм живого», а отнюдь не за их запрет.

Подходя к рассмотренным случаям феноменологически, мы обнаружим ещё один пласт проблем. Он связан с тем, что человек во всех своих актах и в отношении со всеми вещами и существами склонен переносить даже на нечеловеческие существа, даже на объекты неживой природы моральные, правовые, эмоциональные отношения, включая эти существа и объекты в сферу своей интеракции. Человек не только опредмечивает и объективирует, технизирует мир, но и делает его личностным. Собственно, «мир» человека – это интерсубъективно-личностное образование. Не только дети во время игры, но и взрослые склонны разговаривать с животными, растениями и любимыми (равно

как и нелюбимыми) вещами так, словно они общаются с людьми или мыслящими существами. И это можно расценивать как нормальное свойство человеческой природы. В противном случае человек теряет что-то очень важное, обедняя свой мир. Столь же эмоционально нормально для человека (хотя и противоречит здравому смыслу) ожидать от животных, растений и вещей, с которыми мы общаемся, ответной реакции, в том числе и морального и т. п. личностного плана. В конце концов, приписывание животным и растениям, а также и другим вещам неких прав, на основании которых мы о них заботимся и их оберегаем, — это не следствие абстрактной правовой нормы. Ни о животных, ни о растениях невозможно заботиться, если не испытывать к ним симпатии, не переживать за них, не любить их, то есть если не включать их в сферу своих личностно-эмоциональных актов, которые, чтобы практически реализовываться, должны основываться на взаимности. То, какими глазами на нас смотрит покормленная нами собака, вылеченная птица, как встречает нас в саду выращенный нами цветок или посаженное нами дерево, только и может служить реальным основанием нашего благого морального действия по отношению ко всему перечисленному. Даже к вещам нематериальным мы относимся хорошо, лишь вписывая их в наш человеческий, эмоционально окрашенный мир моральной ответственности. Вещи — это не просто объекты. Они принадлежат таким-то людям, они образуют часть планеты или космоса, воспринимаемого нами как наш большой дом, они имеют такую-то стоимость в деньгах, являющихся эквивалентом стоимости трудовой деятельности человека.

В этом мире человеческой интерсубъективности, в социальном и моральном плане признаваемом как ценность, многие прежде формально однозначные правовые и моральные ситуации подвергаются сомнению и становятся подчас неразрешимой проблемой. Представьте, например, такую ситуацию. Молодая мама гуляет в парке с ребёнком, мирно спящим в коляске. Мимо идет прохожий. Вдруг молодая мама берёт увесистый камень, валяющийся у дороги, и со всей силы бьет прохожего по голове, отчего тот умирает. Затем выясняется, что убитый был известным учёным. Молодая же мама объясняет, что узнала в прохожем по фотороботу маньяка, которого ищет милиция и который похищает и расчленяет младенцев. Инстинктивно она решает защитить своего ребенка. Откуда ей известно об этом маньяке? Вчера о нём рассказывали в теленовостях в разделе уголовной хроники. Но оказывается, что в тех же новостях шла речь об открытии убитого женщиной крупного учёного. Молодая мама была так занята своими делами, что смотрела новости вполглаза. Возможно, поэтому телевизионные картинки перепутались. Осудит ли суд эту женщину строго? Или, наоборот, признает её невиновной? Или примет во внимание её состояние как смягчающее обстоятельство? Парадоксально, но мы не удивимся любому решению, и в то же время любое решение возмутит нас тем, что не в полной мере приняты во внимание все правовые и моральные обстоятельства этого дела. Чтобы не подвергать себя бремени участия, если не сказать соучастия в этой ситуации, мы чаще

всего воздерживаемся в подобных случаях от занятия определённой позиции, снимая с себя всякую ответственность. А теперь представьте, каково судьям, разбирающим это дело, священнику, исповедующему несчастную женщину, невольно ставшую убийцей, каково её родным и друзьям, то есть всем тем, кто не может снять с себя ответственность за соучастие в этом деле! Какое бы решение они ни приняли, какую бы позицию ни заняли, решение можно будет трактовать как несправедливое и ошибочное. Самым же худшим по своей античеловечности будет решение по принципу компромиссной «золотой середины», поскольку такое решение рассматривает поведение личности формально и калькулируемо, совершенно отказывая человеку в осмысленной полноте личностного существования.

Представим другой случай: сумасшедший, или маленький ребёнок, берёт пистолет и начинает убивать людей вокруг. Будет он признан виновным в убийстве? Вопрос также способен поставить судью в тупик. Формально, по закону, такие люди чаще всего не виновны. Но они убили. Поэтому их просто изолируют от общества. За ними не признают всей полноты человеческого свободного и ответственного поведения. И поэтому за малейшую провинность, а не только за убийство человека, лишают и очевидно признаваемых человеческих прав – вне принятых в отношении людей процедур морального или правового осуждения. Точь-в-точь, как поступают с животными, например с волком, убившим ягнёнка, или маленьким котёнком, описавшим дорогой ковёр.

Нечто подобное наблюдается и в сфере проблем, связанных с ещё не родившимися формами человеческой жизни. Будучи людьми, мы заранее включаем эти формы в сферу нашей интеракции независимо от того, наделяем мы их человеческим достоинством в полной мере, частично или не наделяем вовсе. Мы уже соучаствуем в их жизни. Поэтому так невыносима мысль об их инструментализации. Но в то же время мы не можем возложить на себя ответственность за то или иное решение, поскольку оно заведомо несправедливо, ошибочно, аморально, если пытаемся занять нейтральную позицию в отношении того, что для нас не может быть нейтральным. Ситуация, связанная с проблемами отношения к ещё не рождённым формам человеческой жизни, становится, таким образом, морально невыносимой не только для врачей, генетиков и родителей, но абсолютно для всех людей.

В известной мере у Ю. Хабермаса, опирающегося на современное геномное понимание человека, наблюдается также и известное преодоление классической философско-антропологической теории. В философской антропологии М. Шелера и Г. Плеснера, отчасти А. Гелена, человек – это синтез всех жизненных возможностей, постоянная проба новых жизненных потенций и форм как следствие открытости человека миру, ставшее следствием его ограниченности и слабости как живого существа. Хабермас исходит из того, что генетические возможности человека как вида ограничены, ранимы и невосполнимы. Отталкиваясь от этого, в вопросах генной инженерии он призывает исходить из позиции этики вида. Как это обычно имеет

место в сочинениях Хабермаса, подробный анализ интеллектуальной ситуации, побудившей его констатировать описанное положение дел, отсутствует. Но для понимания генезиса представленных в книге *Будущее человеческой природы* рассуждений, для, так сказать, полноты дискурса – особенно для аудитории, внешней по отношению к этому дискурсу, – восстановить, хотя бы в общих чертах, исторический и интеллектуальный контекст размышлений Хабермаса представляется совершенно необходимым.

Многие философы[3], причём не только в США, но и в Германии, отрицая евгеническое клонирование, допускают этическую приемлемость терапевтического генетического вмешательства, особенно в случае наследственных патологий. При этом, как считает Вольфганг Ленцен, соответствующие техники могут и должны регламентироваться законами. Генные технологии важны для развития медицины, даже если они, по замечанию Гюнтера Пацига, и не дают гарантии вечной жизни. Они ценны уже тем, что вселяют надежду на исцеление, и в этом смысле приобретают признаки религиозного, а не только научного феномена. Именно этот религиозный аспект надежды на продление здоровой жизни и (нео-)религиозный лексикон её истолкования, неприемлемый для большинства традиционных конфессий, и учитывает негативная в отношении всех видов генной и дородовой манипуляции позиция большинства церквей[4], иногда кажущаяся учёным лишённой реального основания, помимо ссылки на выглядящие архаическими метафизические представления религиозной антропологии. Однако аргумент исцеления как аргумент религиозный, а не медицинский, является наиболее весомым аргументом в пользу терапевтического клонирования и исследования на эмбрионах. Именно поэтому он и обладает такой убедительностью.

К разряду таких же феноменов не только медицинского и психологического порядка относится, на мой взгляд, подробно разбираемый Ю. Хабермасом феномен возможного влияния на будущую личность в её отношении к себе и другим людям знания о том, что её генетически смоделировали или вмешались когда-то в прошлом, ещё до рождения, в её генетические структуры – хотя бы даже с благой целью исцеления от тяжёлого наследственного недуга. Людвиг Зип справедливо замечает, что в данном случае любое знание о тяжёлой наследственной болезни или знание об исцелении от этой болезни может оказать равно негативное воздействие на будущую личность. В этом плане последствия генного вмешательства не представляют чего-то специфического. Тем не менее, Хабермас выделяет случаи генного вмешательства особо – прежде всего потому, что социальные аспекты «негативности» в данном случае непредсказуемы, тогда как возможные страдания больного, узнающего о своей болезни, в плане возможного изменения его социального поведения хорошо известны, и в этом смысле уже не опасны для современной цивилизации в целом. У Хабермаса это, по большому счёту, единственное основание для придания случаям терапевтического генного манипулирования с зародышем особой важности.

Однако почему гипотетическая важность в будущем становится серьёзным поводом для беспокойства сейчас? Хабермас этого не объясняет, хотя и прав в том, что это является реально наблюдаемым феноменом, а не плодом его философской фантазии. Мне представляется, что феномен, о котором в данном случае в действительности идёт речь, имеет также религиозную природу. А именно, он связан с беспокойством о будущей судьбе человеческого рода. Без веры в то, что человеческий род и в будущем не изменит своих фундаментальных сущностных характеристик, любая этика, а тем более пропагандируемая Ю. Хабермасом этика вида, лишится своих оснований. Эта вера в будущее человека как вида носит почти эсхатологический характер.

Этот эсхатологизм неожиданно прочувствовали два наиболее жёстких критика Хабермаса, хотя и проинтерпретировали его с прямо противоположных позиций. Речь идёт о Петере Слотердайке и Г.-Г. Гадамере. В своем интервью в газете *Financial Times Deutschland* П. Слотердайк в характерной для него провокационной манере защищает клонирование и евгенику как шанс человечества избавиться от химер прошлого. Он имеет в виду не только неизжитый ужас поколения Ю. Хабермаса перед самим словом «евгеника» (в его нацистском употреблении), о чём Слотердайк пишет с колоритной язвительностью. Его острый пафос можно до конца объяснить лишь негативным отношением этого философа к религиозной по сути вере в будущую стабильность человеческого рода и превращению этой веры в ценностную основу новой этики вида.

Если эта «новая религиозность», особенно в союзе с религиозностью «старой», как и любая неотрефлексированная религиозность вообще, для Слотердайка неприемлема, то для Гадамера, напротив, именно этот религиозно-ценностный момент и представляется смысловым ядром всей проблемы. Следует заметить, что Хабермас это ядро не просто недооценивает – он его осознанно не замечает. Незадолго до своей кончины в интервью газете *Welt am Sonntag* Гадамер призывает к установлению жёстких этических границ на пути дальнейшего развития генно-технологических установок. В данной области, по мнению Гадамера, этические нормы приемлемы даже в том случае, если они не имеют никакого другого основания, кроме религиозного авторитета. Даже в этом случае следование им будет добродетелью, как можно, например, заключить из статьи Э. Прата[5]. Угроза, констатирует Гадамер, слишком велика. Клонирование делает с материнством (Mutterschaft) то же, что компьютер – с родным языком (Muttersprache). «Этот всеобщий процесс означает обеднение наших выразительных форм и нашего социального жизненного мира», – объясняет свою настойчивость Гадамер.

Можно, конечно, при рассмотрении вопросов клонирования, преимплантационной и пренатальной диагностики, прерывания беременности перенести центр тяжести на того, кто конкретно и личностно, а значит, и автономно принимает решения и, следовательно, несёт за них исключительную ответственность. С этой точки зрения подходит, например, к проблеме преимплантационной диагностики Маркус Дю-

вель (Тюбингенский университет). Но в данном случае ситуация персонального акта как раз менее всего оказывается индивидуальной, поскольку лишается характера индивидуальной неповторимости. Иначе говоря, это типичная видовая ситуация. И только в таком статусе она приобретает морально значимый характер. Если же воспринимать её как сугубо индивидуальную, то в своей банальной незначительности она растворится в общем потоке событий и лабиринтах нормативных требований. Типичное в выпячивании своей индивидуальной значимости пошло и комично. В этом, по-видимому, кроется одна из причин девальвации понятия человеческого достоинства перед лицом генно-евгенических технологий.

Однако Ю. Нида-Рюмелин полагает, что в действительности оснований для моральной деградации понятия человеческого достоинства в данном случае нет никаких – если искать фундамент этого понятия не в метафизической апелляции к абстракции «достоинства человека», но в деонтологическом уважении к живой единичности отдельного человека. В этом смысле, продолжает Ю. Нида-Рюмелин, от позиции «за» или «против» генного манипулирования, поддержки или осуждения клонирования ничего не зависит. Человеческое достоинство нисколько не пострадает, если клонирование и исследование на эмбрионах законодательно разрешить и морально допустить.

Позиция Ю. Нида-Рюмелина (занимавшего одно время пост министра культуры ФРГ) вызвала шквал критики – особенно перед лицом закона ФРГ «О защите эмбрионов» от 1 января 1991 года и дебатов вокруг закона о допустимости импорта эмбриональных стволовых клеток для целей терапевтического исследования. Но за шквалом критики не заметили, что в деонтологизме Нида-Рюмелина обнаруживается аргумент, объясняющий, почему в своей персональной ответственности ситуация принятия решения о судьбе эмбрионов имеет характер не только частного случая. Это классическая моральная проблема, которая в своей общезначимости неизбежно становится и философской проблемой, то есть рассматривается посредством общих понятий, которые в данном случае будут отнюдь не пустым звуком и фикцией девальвировавшихся абстракций. Сам факт всеобщности и общезначимости антропологически проблемной ситуации необходимым образом делает её философской. Именно этот пласт становится основным также и для Ю. Хабермаса.

В заключение хотелось бы вкратце упомянуть об одной перспективе, которая в плане анализа проблематичной современности не представляет большого интереса и поэтому не была специально упомянута, но для просматривания контуров грядущего она может оказаться решающей. Не исключено, что мы находимся на рубеже изменения форм культурно-ценностного предпочтения тех или иных проявлений (возрастных, половых, социальных и т. п.) человеческой жизни. Подобное в истории наблюдалось не раз. Так, из форм человеческой жизни античность в качестве наиболее ценной признавала взрослого мужчину в расцвете сил, личная автономность которого была оформлена как политическая свобода и активные права гражданина. В средние

века, особенно в христианской культуре, ценность обретают детство, даже младенчество, старость, а также женственность и материнство. Поэтому нам не следует удивляться, что будущая доминирующая культура человечества, возможно, станет воспринимать как наиболее ценные культуроформирующие и нагруженные неведомым нам пока ещё смыслом именно доличностные, ещё не рождённые формы человеческой жизни, представляющиеся нам такими неясными. Хотелось бы, чтобы именно эти формы, а не клоны, мутанты и химеры сделались для будущей человеческой культуры наиболее ценными. В противном случае сама человеческая культура может просто перестать существовать.

Примечания

1 В основу статьи положен доклад, сделанный в ЕГУ в Минске в мае 2003 г.

2 Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 1. Aufl., Frankfurt a. M., 2001. (Русск. пер. – Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы*. М., 2002.)

3 См., например, дайджест соответствующих публичных споров среди немецких философов на сайте *Deutsche Presseagentur*: www.dpa.de. Там, где нет специальных ссылок, я отсылаю к этой информации.

4 См., например, папское послание к католическому всемирному дню больных от 11.02.2002; опубликовано на сайте: www.vatican.va.

5 Prat E. H. *Bioethik: Konsens und Tugendethik? // Imago Hominis. Quartalsschrift des Instituts fuer medizinische Anthropologie und Bioethik*. 4 (1999).

ЭСТЕТИКА КИНО И СОВРЕМЕННОСТЬ ИСТОРИИ
(репрезентация Второй мировой войны в советском кинематографе)

Андрей Горных*

Summary

The article is dedicated to the analysis of an aesthetic system of differences between the representation of World War II in the Soviet cinema of Stalin's time and the «Thaw» period. In the course of the analysis it is revealed how cinema re-constructs the history and simultaneously constructs the present.

Keywords: aesthetics, cinema, representation, history, modernity.

Воображение истории

Постмодернистские масс-медиа, которые всё более отчетливее монополизируют весь арсенал идеологических функций конструирования воображаемых миров (от информирования и политики до искусства, просвещения и образования) и открыто манипулируют историей, свободно перекомбинируя её элементы и вводя новые фиктивные персонажи, в то же время упорно внедряют в зрительские массы трижды устаревшие позитивистские представления об истории. На уровне ток-шоу, научно-популярных и специально-исторических каналов медийные персонажи со всей серьёзностью обсуждают прошлое как оно было-на-самом-деле, само-в-себе, безотносительно к той точке современности, с которой испускает свои лучи дискурс историка, освещая самые укромные уголки истории. И это в то время, когда в гуманитарной теории идеалы «исторического факта», «объективной истории» и т. п. являются объектом самой разносторонней диалектической критики. Ещё Ницше в своих *Несвоевременных размышлениях* 1874 года («О пользе и вреде истории для жизни») чеканно сформулировал идею

* Андрей Горных – кандидат философских наук, профессор факультета социальных наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); e-mail: agornykh@yahoo.com.

Данная статья представляет собой теоретическое резюме большого мультимедийного проекта «Общество, история, кино: Вторая мировая война в советском кинематографе 1940–1960-х гг.» (2 DVD, около 200 фрагментов кинофильмов с аналитическими текстами к каждому), выполненного в 2006 г. преподавателями Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс) в рамках регионального проекта HESP ReSET «Визуальные и культурные исследования: предмет, методы и дидактические стратегии» (http://viscult.by.com).

истории в качестве непрерывного процесса борьбы – понятой только в широком социальном контексте – за господствующую интерпретацию, для которой прошлое отнюдь не является основной мишенью: «Знание прошлого во все времена признавалось желательным только в интересах будущего и настоящего...»[1]. Далее можно перейти к концепциям, сложившимся в рамках культурных исследований и постструктуралистской историографии[2], и закончить усложненными, даже тяжеловесными – несмотря на изъятие властного измерения проблемы – вариациями этой темы в современных работах по истории искусств[3].


Х/ф «Сталинградская битва» (1949)

В современном постсоветском пространстве этот позитивистский канон истории культивируется медиа особенно ревностно. В условиях низкого уровня жизни, множественных социально-экономических микро- и макронапряжений, всё более увеличивающейся дистанции отставания от стран «первого мира» масс-медийный поиск точки опоры для идеологии идентичности смещается из настоящего в прошлое. Если Голливуд, с позиций вполне комфортного американского настоящего, может не держаться мёртвой хваткой за «основополагающие факты» истории США, свободно американизируя, осовременивая, любые другие истории (от античности до той же Второй мировой войны), то «трансформирующиеся» общества вынуждены искать точку опоры в монолитных Героях и Событиях собственных исторических традиций.

В России и Беларуси Великая Отечественная война (1941–1945) имеет статус такого основополагающего События, особого исторического объекта медийной репрезентации. Идеология этой медийной репрезентации носит амбивалентный характер. С одной стороны, от художественных изображений войны требуется максимальная тщательность и объективность. Поскольку Великая Отечественная война сегодня выступает чуть ли не единственным полем общегражданского консенсуса, в политическом дискурсе она приобретает статус объективного, равного самому себе со всех точек зрения и исторических дистанций события. Этот дискурс объективности, выражающий прежде всего официальную политику памяти, усиливается противостоянием с популярными репрезентациями Второй мировой войны в западных историографиях и масс-медиа, пытающихся сбалансировать (или разбалансировать, но в свою пользу) значимость западного и восточного фронтов. С другой стороны, дискурс объективности, как и любой дискурс власти, черпает свою действенность и монолитность из внутреннего противоречия. Официальная память незаметно для самой себя смещается от «самой войны» к тем воспитательным и



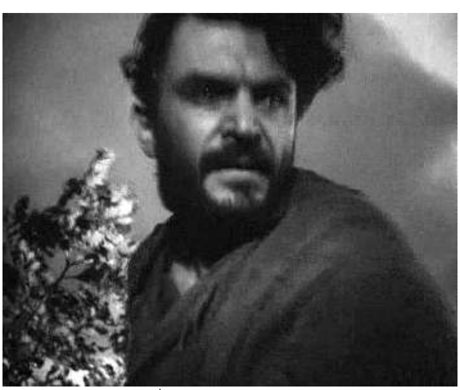
Х/ф «В шесть часов вечера после войны» (1949)

консолидирующим эффектам, которые память о ней может произвести в отношении нынешнего поколения. «Объективность» в данном дискурсе выступает как средство сокрытия и монополизации процедур забвения, являющихся органической составляющей любой политики памяти. Например, современный «объективистский» дискурс памяти говорит: мы должны помнить о героизме защитников Сталинграда, но при условии, что мы должны заключить в скобки память о заградительных отрядах, стрелявших в спину этим защитниками равно как и о том, почему город с таким именем больше не существует. Это привилегия власти – постоянно держать под контролем то, что нам нужно удерживать в зоне забвения. С этой позиции любые попытки заполнения неудобных с точки зрения патриотизма и воспитательного эффекта белых пятен истории неуклонно воспринимаются как «искажения» или «очернительство».

Не претендуя на то, чтобы рассказать «всю правду» о войне, а, скорее, обнажая сам приём «объективности», мы анализируем значимые отличия в способах изображения «того же самого» феномена в двух исторических типах эстетики кино. По отношению к войне как к событию «повышенной объективности» становятся ощутимыми те культурные оптики, сквозь которые современники видят прошлое и одновременно в самом этом видении различают существенные черты самих себя. Эстетическая поверхность кинематографа (совокупность его формальных приёмов, прежде всего работа камеры и монтаж) и служит поверхностью для записи истории, на которой наглядно проступает процесс постоянной реинтерпретации прошлого с точки зрения настоящего. Радикализируя этот тезис с позиций современного психоанализа, можно сказать, что война вообще не является самотождественным, стабильным объектом, «картиной», на которой нужно постепенно заполнять все белые пятна и/или которую можно подретушировать для удобства будущих поколений. Война – это Травма, хаос, в котором есть «всё». На этот травматический опыт исторические субъекты набрасывают свои формы памяти – селекции, комбинации, – формы воображаемой цельности и непротиворечивости. Эти воображаемые формы служат покровом, которым субъект заслоняется от травматического опыта и одновременно схватывает его как собственную «внешность», идентичность (в диалектике «стадии зеркала», описанной Жаком Лаканом). Лозунг борьбы против «искажений истории» отсылает к этой воображаемой функции войны – служить идеальным зеркалом для потомков, в котором они узнавали бы величие своих будущих дел, что бы ни лежало в их истоке.

Мировая война – это эпизод истории западного общества XX века, логическое ядро которой составляют процессы модернизации. Понятия модернизации и общества модерна отсылают прежде всего к научно-техническому прогрессу, обретающему современный темп и социальное значение со второй половины XIX века, к окончательному утверждению капиталистической экономики (разделение труда, движение капитала, массовое производство), к появлению массового потребителя, урбанизации, демократическому доминированию среднего класса и т. д. Но конечным эффектом модернизации социальной жизни, с точки зрения современной критической теории, в частности, Фредрика Джеймисона, выступают нарастающее напряжение между индивидуальным и коллективным полюсами общества, распад традиционных групповых форм (религиозное братство, сельская община, семейный клан и т. д.), изоляция и самозамыкание человека (индивидуация) в анонимном пространстве отчуждённых товаропроизводителей. Это напряжение наиболее драматически проявляется в «эстетическом бунте» модерна против самого себя – в разнообразных течениях модернизма в искусстве, в социальном «авангардизме» богемной антибуржуазности и революционных проектов. Поиск «настоящей», отличной от буржуазного эго творческой индивидуальности происходит на фоне ностальгии по коллективной солидарности и утопий воссоздания обновлённых форм социальной общности.

В этом более широком историческом контексте история Советского Союза есть частный случай – с многочисленными оговорками и отклонениями – общей диалектики модернизации. В катаклизмах мировых войн просвечивает более фундаментальная травма возвращения до-капиталистической «органической» социальной общности изнутри модерна. В традиционном обществе групповое Единство замешано на крови и смерти, воспроизводится в различных ритуалах жертвоприношения и содержит в своих недрах Фетиш (Тотем, деспота), или, по мысли Славоя Жижека, собственную невозможность. В тех традиционных обществах – типа германского или русского, – которые переживали запаздывающую, догоняющую модернизацию в первой половине XX века, эта невозможность оборачивается тоталитарными утопиями. Утопия гармонического слияния индивидуального и коллективного в рамках такой модернизации переживается как утрата, восполнимая универсализацией и милитаризацией класса или расы при экстериоризации Другого в виде идеологического, «не-



Х/ф «Молодая гвардия» (1948)


Х/ф «Солдаты» (1956)

человеческого», врага (а не имманентного предела социальной связности).

«Оттепель» — это поздний советский модерн, вторая волна модернизации советского общества. Первая волна пришлась на 1930-е, когда была произведена форсированная террором индустриализация и ликвидирована неграмотность. Во второй половине 1950-х и в 1960-е гг. формируется городская культура советского среднего класса, костяк которого образует научно-техническая и творческая интеллигенция, в то время как партийная «элита» становится всё более провинциальной и необразованной. Феномен «шестидесятников» как особого культурного класса, генерирующего своё эстетическое «видение мира», возникает, с одной стороны, в разрыве двух «элит» постсталинского общества (номенклатурной и либеральной), а с другой — в паузе между концом тоталитарных утопий, основанных на личностном фетишизме, и постепенным нарастанием товарного фетишизма в обществе.

Официальная десталинизация СССР и «гуманизация» самого понятия коммунизма, который трактовался уже не как некое конечное состояние абсолютной гегемонии пролетариата, а как непрерывный процесс «творческого преобразования мира», открывали для послевоенного поколения интеллигенции возможность почувствовать себя особым социальным классом, участвующим в созидании истории. Классом, для которого проблема коммунизма в повседневности трансформируется в поэтику неформального, коммунального братства. Эта историческая диалектика отношений коммунистической идеологии и интеллигентского коммунального быта артикулируется как на уровне содержания, так и в самой форме кинорепрезентации военного героя оттепели. «Оттепельный» кинематограф представляет из себя модернистскую оптику, которая заслоняет, экранирует сталинскую утопию (видения единого тела Народа с фетишем-Вождём в сердцевине перед лицом нечеловеческого Врага) и одновременно зеркально возвращает идеализированные отражения самого этого возникающего класса: квалифицированные, интеллигентные индивиды, органично включённые в малые группы военных братств, обитают в повседневности, в которой война переходит в труд, а труд — в подвиг, в особое жертвоприношение, укрепляющее индивидуальность. В оттепельном кинопространстве войны разлита атмосфера поздней советской модернизации: грёзы о труде как коллективном подвиге на фоне нарастающего отчуждения труда; новая культура приватности с экзистенциальным опытом одиночества, заброшенности, пустого дления времени, но также с особой «бытовой» публичной сферой, приоритетом интерсубъективного по-

нимания перед массовыми действиями; процесс исполнения долга без правильного начала и без успешного конца, но также хрупкое коммунальное единство, возникающее по ходу этого процесса.

Господин-фетиш (Сталин) в центре раннесоветской социальной системы играл роль опорной конструкции для повествовательных схем и визуальной поэтики сталинского кино-канона. Война и внешний враг только укрепили канон ритуального обновления фигуры Вождя. Товарный фетишизм, образующий ядро жизненных практик большого современного города, предопределил процессы индивидуации и фрагментаризации послевоенного советского общества. Постепенный «количественный» рост этих изменений обретает свою качественную артикуляцию в эстетическом опыте кинематографа.

Киноэстетика исторического разрыва: от сталинизма к «оттепели»

Система различий визуального стиля сталинского и оттепельного кино обнажает разрыв между реалистической формой репрезентации (повествовательной, живописной, театральной) и формой модернистской (монтажной, ракурсной, индивидуализирующей). Объектом визуальной репрезентации в оттепельном кино становятся уже не только герой и сюжет, но и новый опыт времени («хроники», длительности быта, но также коммунальной сплочённости) как дополнения и одновременно компенсации опыта фрагментирующегося социального пространства (подобно тому как при перебирании частот в радиоприемнике в мешанине разнородных голосов-мест проступает сама непрерывность движения сквозь них).



Х/ф «Небесный тихоход» (1945)

Сталинское кино о войне характеризуется:

– доминированием общих и средних планов;

– стандартными, фотографическими ракурсами;

– преобладанием неподвижной камеры или «эпических» панорам, геометрически правильных и простых трэкингов или наездов-отъездов, центрированных на основных фигурах и ходах киноповествования;

– живописной, непроницаемой рамкой кадра, относительно которой строятся статичные композиции;

– повествовательным монтажом, сохраняющим реалистическую фигуративность изображения и не разлагающим картинку на детали; без разрывов между крупными и общими планами, без ненарративных монтажных стыков (например, «сдвижек» между одинаковыми планами).

Оттепельный кинематограф систематически использует новые ресурсы производства значения:

– эстетику длительного, неэмоционального, нетеатрального крупного плана;

– экспрессивные, индивидуализирующие персонажей ракурсы съемки;

– длинное (телефото объектив) и короткое (широкоугольный объектив) фокусное расстояние;

– сложные трэкинги и панорамы, которые регистрируют «хронику» повседневности; композитные движения камеры (трэкинг, панорама, зум);

– проницаемую рамку кадра, которая «дышит» взаимодействием внутрикадрового и закадрового пространства;

– поэтический монтаж, нарушения устоявшейся монтажной грамматики как способ конструирования новых киновысказываний.

Многие формальные особенности визуального стиля кино оттепели стали возможны благодаря технологическим условиям (конструкция киноэкрана и его доступность, новые возможности кинооптики и т. д.). Но эти технологические инновации не являются их основной причиной: они становятся важными орудиями производства значения в системе «видения мира» возникающего советского среднего класса.



Х/ф «Небесный тихоход» (1945)

Оттепельное кино в целом, как феномен модерна с его кризисом репрезентации, характеризуется ослаблением повествовательности. Ослабление повествовательности, или денарративизация, выражается:

– в «дегероизации» персонажей истории, снижении их пафосности, нарушении монолитности и силы характера, снижении однозначности и важности поступков;

– в нарастании «бессюжетности» истории, отступлениях от причинно-следственного связывания событий, в растворении Событий как опорных точек повествования в Быту (повседневность как индикатор и среда денарративизации).

Денарративизация сопровождается увеличением «глубины истории», или степени погружения зрителя в психологию героев. «Психологией» героев, а не исторической необходимостью (повествовательными моделями), мотивируются их поступки. Или: психологическая глубина истории служит принципом сюжетной аритмии и непредсказуемости.

Сталинское кино характеризовалось ограниченной глубиной истории (культивируя «широту» повествования). История не пропу-

скала зрителя в психологические истоки и мотивы происходящего: на экране мы наблюдаем драматические поступки, жесты, театральную речь, доминирование точки зрения внешнего наблюдателя (фокализация от третьего лица). Все детали в кадре как знаки различия ясно считываются, образуя связный визуальный нарратив. Всё, что относится к действию, происходит и говорится в рамках кадра: закадровое измерение происходящего отсутствует. Сталинский кинокадр гораздо ближе к театральному пространству: это одна «сцена», не соприкасающаяся с другими пространствами (выходя из кадра, персонажи как бы исчезают, выпадают из истории).

Кино оттепели индивидуализирует героя и «погружает» в героя зрителя. В нем систематически задействуются:

– «субъективная камера» (фокализация от первого лица): взгляд камеры совпадает с точкой зрения героя и передаёт эмоциональные состояния (слёзы, потеря сознания и т. д.) или движения героя (бег, пошатывание и т. д.);

– «звуковая перспектива», когда зритель с позиции героя слышит то же, что слышит герой;

– «внутренний голос», голос за кадром (самого героя или рассказчика), раскрывающий то, о чём в данный момент думает герой;

– визуализация внутреннего мира: картин воспоминаний, фантазий, мечтаний без обычной кинопунктуации (наплывы, затемнения, каше).

В нечастых для сталинского кинематографа случаях движения камеры, её «взгляд», осуществляются равномерно и по простейшим «геометрическим» траекториям (прямая, дуга). И всегда целью этого движения является: удержание в фокусе главных действующих лиц, подчёркивание крайних эмоциональных состояний, введение в кадр новых действующих лиц и значимых для дальнейшего развития сюжета деталей (а не хроника повседневности или психологическая нюансировка персонажей). Зритель занимает позицию идеального наблюдателя – Советского Человека вообще. Оттепельная камера более «ручная», документальная, она движется, останавливаясь и ускоряясь, делая рывки, подрагивая, по ходу изменяя ракурсы и масштаб планов. В целом создаётся ощущение неровной, каждый раз индивидуальной, вписанной в «ландшафт» кинопространства траектории движения киноглаза. Позиция зрителя в данном случае описывается скорее в терминах включённого наблюдателя, который своей близостью к конкретным героям идентифицируется с ними не как с картинкой, а на «вторичном» уровне осторожного соприсутствия, внимательной сопричастности. «Реализм»,



Х/ф «Сталинградская битва» (1949)



Х/ф «На семи ветрах» (1962)

«жизненная правда» о войне оттепельного кино по существу являются следствием системы деформаций и нарушений предшествующего, сталинского, канона репрезентации войны, вызывающих «зеркальный» эффект идентификации по отношению к самому оттепельному индивиду и обществу.

Кинематографическая репрезентация боя

Для иллюстрации общих положений, изложенных выше, тезисно рассмотрим специфику репрезентации боя в кинематографе сталинского периода и оттепели.[4]

Бой в сталинском кинематографе репрезентирован, прежде всего, через организующую силу приказа. Монтажные вставки приказов определяют сюжетную канву и кинематографическую структуру боя. Бой, в конечном счете, есть локальное воплощение стратегических планов командования, замыслов верховного главнокомандующего. «Точки» локальных боёв и индивидуальных схваток складываются в силовые линии фронтов, которые видны с паноптической точки зрения Кремля.

В «Сталинградской битве» (1949) успешность сражения предопределена директивой Сталина. Командир, зачитывающий её бойцам, как бы становится голосом Сталина, он буквально «дематериализуется»: от него остаются глаза и рот, выхваченные полоской света на сплошном тёмном фоне. Затем следует долгий, без монтажных стыков трэкинг боя внутри дома: сначала вертикальный на несколько этажей, потом камера прослеживает течение боя, двигаясь влево. Эпическое движение камеры призвано продемонстрировать движение всего подразделения, вытесняющего противника. Камера как бы прочерчивает, прослеживает напряжённую подвижку силовой линии фронта на данном микроучастке. Таким образом, для зрителя визуализируется то, что взору вождя предстаёт в чистом смысловом виде: в виде обобщенных линий обороны на карте, деформирующихся под воздействием стрел наступления. В наиболее драматичный момент перелома хода сражения бой репрезентируется как война приказов командиров высшего уровня: продолжительная монтажная серия сплошных средних планов немецких и советских генералов, рапортующих и отдающих распоряжения, перебивается краткими общими планами боя.

В фильме «В шесть часов вечера после войны» (1944) солдаты изображаются как массовка, мгновенные проводники приказа командира. Зритель, по сути, видит, как командир ведёт бой один: из убыстряющегося ритмического монтажа поступательно выпадают неглавные

«детали» – монтажные вставки рядовых артиллеристов, пушек, стреляющих стволов. В конце концов крупный план командующего артиллеристами офицера монтируется со взрывами снарядов, выпускаемых по его команде. Взрывы, таким образом, предстают как бы непосредственными результатами его команды: слово Приказа, смертоносной птицей вылетая из уст, обретает свою прямую магическую силу. Точность приказа, скорость его передачи и исполнения в боевых сценах определяют как успех боя, так и монтажный ритм фильма.

Сходным образом в «Великом переломе» (1945) советский генерал, отдавая приказ о решающем ударе по врагу, энергично бьёт кулаком по карте с планом расположения немецких войск, и этот удар монтируется с серией мощных взрывов, репрезентируя «прямой» переход командных решений в жизнь. Сталинский кинематографический бой практически не имеет экзистенциального измерения, обнажающего конечность индивидуального существования. Репрезентация боя тяготеет к широкому батальному полотну, которое служит звеном в общей истории или визуальной аллегорией (мужества, праведной мести и т. д.).

В «Молодой гвардии» (1948) бой – уничтожение эшелона с вражескими войсками – репрезентирован как сокрушающий удар героя, народного Мстителя, «раздавливающего» огромные массы техники и живой силы противника. Картины взрывающихся вагонов перебиваются выразительными средними планами партизана, наподобие былинного богатыря олицетворяющего разбуженные врагом силы Народа. Герой с тяжёлыми черными прядями волос без труда перемалывает противника, с мстительной усмешкой «раздирает» его в клочья. Он снят снизу, на фоне грозового неба, резкое приближение актёра к камере (коротким движением он съезжает на тележке вниз, вплотную к объективу кинокамеры) усиливает впечатление силы и неотвратимости обрушивающейся мести.

Изображение боя в сталинском кино во многом воспроизводит устаревшую модель военных действий, «отрепетированную» на фильмах о гражданской войне, снятых в 1930-е гг. В первых кинорепрезентациях войны – прежде всего в «Боевых киносборниках» – бой изображается скорее как учение, демонстрирующее дисциплину, слаженность и превосходство вооружения наших войск: в ходе этого «учения» эффективно поражаются цели – немцы в виде тряпичных кукол, картонные муляжи техники (например, в *Случае на телеграфе* из «боевого киносборника № 2» (1942)). В полнометражных кинолентах изображение боя тяготеет к масштабному



Х/ф «Великий перелом» (1945)

противоборству с динамикой наступающих масс, прямого силового столкновения и рукопашной. Основное боевое усилие заключается в том, чтобы вытеснить врага с нашей территории и – в соответствии с литературным штампом – раздавить «фашистскую гадину» (в том числе буквально, гусеницами танков, как в финале «Парня из нашего города» (1942)).

Сталинское кино вообще литературоцентрично; как известно, настоящим автором фильма (и, соответственно, объектом репрессий в случае неудачи) зачастую выступал не столько режиссёр, сколько сценарист. Мера «реалистичности» сталинского кино во многом определялась тем, что оно рассматривалось прежде всего как инсценировка идеологически выверенного повествования. В данном случае повествовательная доминанта проявляется также в том, что бой не столько изображается в агрессивно-хаотической, чисто визуальной интенсивности, сколько рассказывается титрами, голосом за кадром либо визуальными знаками: комбинированные съёмки, муляжи, мультипликация (воздушные спецэффекты в «Небесном тихоходе» (1945) или «Небе Москвы» (1944), мультипликационные следы торпед в «Повести о “Неистовом”» (1947) и т. д.). В «Небесном тихоходе» (1945) герой вводится в повествование как растиражированный, официальный образ (газетное фото). Бой не столько показан, сколько рассказан жирными буквами титров поверх картинки. Репрезентация боя – лихое происшествие со смертельным риском и счастливым концом: бутафорские общие планы молниеносного тарана фашистского самолёта, рисованная вспышка взрыва, каскад головоломных падений советского летчика (отбрасываемого взрывной волной на дерево) и комическое приземление в лужу. Этот воздушный бой монтажно стыкуется с благодушной атмосферой госпиталя-санатория: озеро с байдарками, девушки с цветами и т. д. Как правило, за кадром сталинского кинобоя остаётся всё то, что наполняет пространство войны в оттепельном кинематографе: боевая повседневность, психологические муки, телесные страдания и т. д. Раненые бойцы просто затихают, выключаются из боя. Тело Армии (Народа) не претерпевает в боях длящегося ущерба. С помощью монтажа оно как бы пульсирует вокруг непоражаемого ядра Сталина: растягивается и сжимается, рассредоточивается и снова собирается в кулак.

Стандартный сценарий боя: эпизоды с глухой обороной из последних сил или захваченными врасплох нашими военными и гражданскими колоннами практически без пауз сменяются картинами ответного сокрушающего удара. Сталинский кинематограф, ориентированный прежде всего на реконструирование памяти о войне современников, предлагает советскому зрителю интенсивный компенсаторный опыт победной войны на уровне микросюжета. Таким образом, из коллективной памяти стирается та катастрофически длительная «пауза» в несколько месяцев 1941 года, когда Красная Армия несла огромные потери в тяжёлых оборонительных боях при отступлении. Сталинский кинобой в монтаже небольшого диапазона общих и средних планов репрезентирует бой как «целостную» картину. От-

дельные детали, которые приобретают свойство иносказательности (дымы, ракурсы подбитой техники и т. д.) включаются в общий план, а не становятся самостоятельными монтажными кадрами.

Если сталинский бой в общем напоминал тир с поражением плоских, без психологической «глубины» мишеней, то оттепельный кинобой репрезентирован скорее как трудовая вахта или внутренняя борьба, драматический способ самопреодоления человека. Основной событийный нерв боя носит не силовой, а экзистенциальный характер. Человеческая сущность боя заключается не в массовом уничтожении противника любой ценой, а в предстоянии человека перед смертью и перед лицом товарищей по боевому братству. Не изменить себе или спасти в бою жизнь друга становится гораздо более важным, чем выжить самому или убить врага. Более того, эти две цели — поддержание внутреннего равновесия и уничтожение внешнего врага — могут вступать в бою в противоречие. Так, например, в «Балтийском небе» (1961) молодой лётчик-истребитель погнался за немецким самолётом и сбил его, но при этом оставил без прикрытия своего напарника, который также был сбит, что в глазах товарищей полностью обесценило одержанную победу. В сталинском же кинематографе спасение товарища, как правило, совпадало с задачей уничтожения как можно большего количества врагов. Бой, таким образом, становится не единственно возможным, адекватным, «мгновенным» применением силы, а проблемным пространством выбора для индивида. Противник в бою часто вообще остаётся за кадром — он является внешним поводом для того, чтобы герой по ходу испытания разобрался сам с собой, чтобы в рамках группы упрочились старые или возникли новые отношения.



Х/ф «Хроника пикирующего бомбардировщика» (1967)

В репрезентации боя, с одной стороны, камера стремится глубже внедриться в гущу событий, приблизить, усилить эффект реализма и соприсутствия зрителя. С другой стороны, в монтаже систематически задействуются элементы аллегорического изображения: различные монтажные вставки метонимических деталей, метафорических планов создают интерпретативную «глубину» боя. Аллегорическое изображение, а также активный монтаж в большом диапазоне планов и ракурсов съёмки фрагментаризируют пространство боя. В «Хронике пикирующего бомбардировщика» (1967) бой является чем-то вроде короткой, но напряжённой трудовой вахты в перерывах неспешно текущего быта с тонкой нюансировкой сложных отношений внутри коллектива лётчиков; он репрезентирован как тяжёлая работа до нервного и физического изнеможения, но без видимого «рекордного» результата.

В фильме «На семи ветрах» (1962) бой репрезентирован наложением трёх планов: крупного плана полных переживания глаз девушки, средних планов строчащих из автоматов и пулемётов солдат, общего плана дома, обстреливаемого со всех сторон (но при этом ни один нападающий не попадает в кадр). Кинопространство боя стремится совместить одновременно три плана войны: экзистенциальный (предельно личные эмоции смертельного страха и надежды), коллективно-трудовой (солдаты напоминают шахтёров, работающих отбойными молотками), эпический (общая картина боя). В отличие от других случаев эти планы даны не в монтажной последовательности, а в коллажной технике. Это обнажает как стремление оттепельной камеры синтетически представить «всю картину» события, так и невозможность сделать это реалистическим «картинным» образом. В кадре композиционно и эмоционально доминирует крупный план глаз.



Х/ф «Судьба человека» (1959)

В «Солдатах» (1956) время войны большей частью протекает в «интерьерах» блиндажей с фронтовым аскетизмом быта и лирикой человеческих отношений. Единственный бой – это абсолютно провальный для наших бой, грязный в прямом и переносном смыслах: из-за преступного приказа солдаты идут на явную и бесполезную смерть. Атака снималась одним возобновляющимся движением камеры: камера общим планом сопровождает бегущих и падающих на бегу солдат без каких-либо монтажных вставок (отдельных крупных планов наших, стреляющих немцев и пр.). В сером пустом пространстве солдаты плечом к плечу бегут из ниоткуда в никуда, и в каждом монтажном кадре они как будто утыкаются в невидимую преграду, о которую захлебывается атака. Но завоеванием этого боя становится расстановка моральных акцентов внутри группы бойцов, человеческое сближение уцелевших.

Последний бой перед пленом героя «Судьбы человека» (1959) репрезентирован субъективной камерой (земля от взрыва «завертелась» перед объективом камеры, «увидевшей» взрыв глазами героя) и монтажной вставкой сверхкрупного плана глаз героя. Когда контуженый герой снова появляется в кадре, камера пошатывается вместе с ним, хотя наблюдает за происходящим уже со стороны «третьего лица»: кажется, что именно она, наклоняя линию горизонта, подталкивает героя к падению, помещая, таким образом, зрителя в дискомфортное положение, где он разделяет головокружительное состояние героя. Подрывая сталинский канон, бой заканчивается не победой или героической смертью героя, а детальной демонстрацией жестокости и унизительности плена.

Сталинский кинобой чётко организован сверху, он построен по модели покорения враждебных стихий или ударного, стахановского труда в системе командной экономики. Оттепельный бой драматически кодирует новый опыт труда: модернизированный труд начинает «расслаиваться» на видимую, процессуальную сторону (бой как человеческое взаимодействие) и проскальзывающее «вглубь» значение, требующее усилия для понимания (в частности, проблема негероической смерти в бою). Но в отличие от классического отчуждения труда кинематографическая артикуляция советского модерна имеет дело прежде всего с трудом интеллигенции, когда процесс труда становится в известном смысле самоценным (воспроизводство коллективного единства), практические же цели и результаты в этом контексте так или иначе выносятся за скобки. Субъектами такого труда являются относительно автономные и самоуправляемые «малые группы» знающих себе цену профессионалов (боевые братства экипажей танков и самолётов, разведгрупп и т. д.). При этом повествовательная спаянность военного братства как экстремального «производственного коллектива» компенсаторным образом вписывается во фрагментаризирующееся (код отчуждения) кинопространство ускользающего во всех своих взаимозависимостях повседневного «производства».

Таков один из штрихов, который можно добавить к диалектике советского модерна, схваченного в «зеркале» системы эстетических деформаций сталинского канона кинематографического изображения войны.

Примечания

1 Ницше Ф. *Сочинения: в 2-х тт*. Т. 1. М.: «Мысль», 1990. С. 179.

2 См. напр.: White H. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. The John Hopkins University Press, 1978; White H. *Historical Emplotment and the Problem of Truth* // S. Friedlander (ed.) *Probing the limits of representation: nazism and the «final solution»*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992; La Capra D. *History&Criticism*. Cornell University Press, 1985; La Capra D. *History and Memory after Auschwitz*. Cornell University Press, 1998, и др.

3 Так, например, британский кинотеоретик и режиссёр Питер Уоллен пишет: «Концовки переписывают начала. Каждый новый поворотный в истории искусства пункт вызывает ретроспективный процесс переоценки и редраматизации, с новыми героями, новыми продолжениями и новыми возможностями. Мы раскрываем возможное прошлое одновременно с чувством открытия возможного будущего» (Wollen P. *Fashion/orientalism/the body* // *New Formations.* 1 (1987). P. 5).

4 Тезисность этой иллюстрации обусловлена тем, что в мультимедийном проекте содержится анализ 26 базовых форм репрезентации Войны (Бой, Подвиг, Смерть, Победа и т. д.), образующие сеть взаимоуточнений и развития тем, которую невозможно воспроизвести в формате статьи.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВИДЕНИЯ. КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Елена Толстик*

Summary

Does our perception of reality change after the invention of cinema? Does cinematography bring something about our perception which destroys habitual and fast learned conventions of realism? One of the first theoreticians in cinematography, Jean Epstein stated that «cinema gives birth to the reality of the second order – the reality of camera». It is significant that the reality born by camera is more convincing than the first, non-cinematographic one.

Cinematography provokes the vision, gives a logical end to the process which has begun in the 20th century painting and brings us to the conditions of perception as such. According to the theoreticians of early cinematography, cinema screen bears not only sense of things but also the mechanism which generates this sense.

Despite seemingly unsophisticated reflections upon the cinema language, the first theoreticians point to one of the essential characteristics of cinematography: following Tsivian's term, it is a passing ahead reception in cinema. The art of cinema was forced to invent its language of expression in working order, and, that is why, usually any film contains all paradigms of the cinema language and rules of its perception at the moment of its creation. Cinematography is a kind of art where the means/process itself of representation becomes a main subject. Drawing an analogy with theatre one can assert that cinematography is preoccupied not only with the performance but with representation itself and with arrangements of cinematographic stage which organise cinema action.

The surprising peculiarity of cinematography is that it brings us to the basis of perception. However, this happens not because of the coincidence of cinematographic situation and natural perception, but because the very possibility of this naturalness is problematised; the reality of the second order is more convincing than that of the first one – non-cinematographic.

Keywords: early cinema, cinematography, perception, reception, phenomenology, vision, representation.

* Елена Толстик – магистр искусств, соруководитель бакалаврской программы «Теория и практики современного искусства», ЕГУ (г. Вильнюс); tolstik@ehu-international.org.

«...Механизм нашего обычного
познания имеет природу
кинематографическую».
Анри Бергсон *Творческая эволюция*[1]

О том, что такое кинематограф, спорили начиная с самого момента его возникновения. Среди возможных вариантов ответа наиболее часто встречались: научно-техническое изобретение, балаганный аттракцион, удачное коммерческое предприятие, новый вид искусства. Споры эти не прекращаются и сегодня. Однако, находясь на достаточной дистанции от этого события, можно с уверенностью утверждать, что, чем бы он ни был, в конечном счёте кинематограф привнёс в нашу жизнь не только такие радикально новые явления, как массовый зритель и массовое искусство, но и ни на что не похожую ситуацию индивидуального зрительного восприятия.

Действительно ли с возникновения кино мы уже не можем мыслить реальность так, как мыслили её до этого? Действительно ли кинематограф сообщает нам нечто такое о нашем перцептивном опыте, что все привычные и накрепко усвоенные конвенции реализма рушатся на глазах? Один из первых кинотеоретиков Жан Эпштейн утверждал, что кино рождает реальность «второго поколения», реальность кинокамеры.[2] При этом важно, что реальность, порождаемая кино, гораздо убедительнее первой, некинематографической.

Для того чтобы начать разговор об особенностях кинематографического восприятия, стоит вспомнить два киновпечатления. Первое – то, которое переживали в 1895 г. зрители люмьеровского *Прибытия поезда на вокзал Ла Сиота*. Самое привычное объяснение их реакции – ужас от реалистичности уведенной картинки. Однако сложно себе представить, чтобы чёрно-белое киноизображение могло быть перепутано с реальным поездом. Возможно, есть другое объяснение: невыносимой оказалась новизна перцептивной ситуации просмотра, ни на что не похожее зрительное впечатление?[3] Второе впечатление может пережить любой из нас сегодня. Я говорю о кинотеатрах системы IMAX. В Париже, например, кинотеатр *Ла Жеод* (*La Géode*) оснащён такой системой. Экран кинотеатра представляет собой полусферу площадью 1 кв. км и диаметром 26 м; зрители в таком кинозале полулежат. Вышеназванные условия просмотра позволяют захватить все 180 градусов угла зрения человека. В результате достигается полное ощущение совпадения зрителя с движением кинокамеры, и видение буквально захватывает вас целиком. На таком просмотре возникает ощущение, близкое тому, что переживаешь на американских горках. Поэтому посещение таких сеансов запрещено, например, беременным женщинам.

Мне кажется, что, несмотря на существенное расстояние во времени, две упомянутые мной ситуации кинопросмотра принципиально идентичны, причём вторая может восприниматься как усугублённый вариант первой, и обе они указывают на особенность кинематографи-

ческого видения – «видения-движения» (М. Мерло-Понти)[4], или *image-mouvement* – образа-движения (Ж. Делёз). При этом речь не идёт о привнесении движения в неподвижное изображение. Образ-движение, по Делёзу, предполагает столь прочный синтез двух явлений, что он сразу исчезает, как только мы начинаем мыслить возможным указанных явлений раздельное существование. Если и локализовать его где-то внутри материального носителя – кинообраза, то это не сама картинка, а стык фотограмм.[5] Стык порождает виртуализацию пространства, позволяющую нам, оставаясь фактически неподвижными в кресле кинозала, переживать движение. Пресловутый бергсоновский кусок сахара в стакане с водой подобным образом обладает длительностью не потому что необходимо время, для того чтобы сахар растаял, но потому что длительность возникает лишь по отношению к воспринимающему субъекту. То же происходит с картинкой на экране. Она движется постольку, поскольку я, как зритель, переживаю её движение, совпадаю с ним. Таким образом, движение не может быть ощутимо на некотором расстоянии от объекта. Чтобы видеть в кино, субъект-объектная дистанция между зрителем и экраном должна быть преодолена.

Анализируя поиски художников начала прошлого века, М. Мерло-Понти полагал, что видеть – это не помещать мир перед собой, но оказываться вне самого себя, совпадать с окружающим миром. Глаз служит для души проводником в то, что оказывается за её пределами. Зрение провоцирует и побуждает движение, влечёт человека вглубь. «Видение же оказывается встречей, как бы на перекрестке, всех аспектов Бытия».[6] Любая картина/изображение предлагает зрителю свой собственный способ вхождения в мир. Поэтому прямая перспектива не универсальный, но лишь один из способов такого вхождения. Кубистическая картина с многоракурсным изображением предмета, полагающим его не статичным, а схваченным в движении, тоже предполагает глубину. Таким образом, вопрос о реалистичности искусства, фигуративности или нефигуративности перестает быть значимым, не имеет смысла, поскольку, с одной стороны, никакое изображение не совпадает с реальным предметом, с другой – никакое изображение не «избегает Бытия», т. е. всегда реалистично. М. Мерло-Понти подмечает, что в живописи Матисса, например, корпусное видение вещей, заданное прямой перспективой, сменяется принципом латентной линии.[7] Конструирование живописного образа теперь не исходит из возможностей неподвижного монокулярного зрения, но задействует движение как процесс зрительного освоения предмета, способного совмещать различные ракурсы. Где силуэт, внешние очертания вещи утрачивают привилегированное значение, а пространство перестает быть «населенной» предметами коробкой.

Чтобы противопоставить восприятие в кино тому способу, который существует по отношению к традиционным видам искусства, В. Беньямин прибегает к эпитету тактильный. В отличие от живописи фильм невозможно созерцать отстраненно. Ритм, задаваемый киноизображением, не оставляет времени для долгого разглядывания.

Тактильность обозначает здесь не только укоренённость зрения в телесной моторике, своего рода «телесное зрение». Есть ещё один важный момент в противопоставлении зрения для живописи и кинозрения. Процесс созерцания требует вхождения в произведение, а тактильность погружает произведение в себя. Такое различие лишь на первый взгляд может показаться абсурдным. Кристиан Метц поясняет: «Видение в целом состоит из двух движений/направлений: проективного (перемещающийся луч света) и интроспективного: сознание как светочувствительная записывающая поверхность (экран). Возникает ощущение, что мой взгляд прыгает с предмета на предмет и что эти предметы, таким образом высвеченные, располагаются во мне (это значит, что они проецируют(ся) на мою сетчатку, например). Во внешний мир устремлен своего рода поток, называемый взглядом и объясняющий все мифы о магнетизме, предметы возвращаются в этом потоке (служа сами себе ориентирами) и наконец обрывают наш процесс восприятия, который теперь уподоблен мягкому воску и больше не является его источником»[8].

Таким же образом собственное отражение в зеркале становится продолжением физического тела, как это было описано Лаканом в программной статье *Стадия зеркала*. Для Жака Лакана, как и для Мерло-Понти, моё *Я* во многом конституируется под влиянием Другого. Механизм идентификации с очевидностью демонстрирует процесс формирования образа *Я* под взглядом внешнего наблюдателя. Интересно при этом, что изначально роль Другого, под чьим взглядом формируется представление человека о его целостности, выполняет собственное отражение в зеркале. Мерло-Понти замечает: «...Зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления – в вещи, меня – в другого, другого – в меня».[9] Зеркало хорошо иллюстрирует метаморфозу видящего и видимого, определяющую телесность человека. Мы узнаем себя в зеркале не в результате сложного интеллектуального анализа визуальных впечатлений, а потому, что переживаем зеркальное отражение как продолжение себя, т. е. не как объект зрения, а как субъект, так же как я и благодаря мне наделённый взглядом.

Фильм, в свою очередь, не существует для зрителя как мелькание теней на экране, а воспринимается как целостный образ, гештальт жизненной ситуации, где я не сторонний наблюдатель, но невидимое действующее лицо.[10] *Я* проецирует себя на экран. В одном из текстов Лакан вспоминает об увиденном однажды светящемся пятне в море, оказавшимся обыкновенной консервной банкой. Кто-то из находившихся рядом людей пошутил, что банка, которую он сейчас видит, не видит его. Это шутка натолкнула Лакана на мысль, что если в этих словах и есть какой-то смысл, то потому, что банка всё же смотрит на нас, то есть это сияющее пятно может обозначать перенесение точки зрения вовне, в пейзаж. Тогда любой фильм может быть переосмыслен как мозаика таких точек, и в этом случае уже зритель становится экраном для фильма.

На первых этапах своей истории кинематограф осмысливался как техника непосредственной фиксации природы. Объективность создаваемого кинокамерой образа рассматривалась как уникальное свойство, на основе которого должен сформироваться совершенно новый художественный язык. С одной стороны, кинематограф явился удивительным техническим изобретением, с другой – претендовал на роль искусства, обладающего собственными средствами выразительности.

В кинематографе присутствует неустранимая технологическая компонента, которая обнаруживает себя независимым от авторов фильма образом. Она заключается в чувствительности пленки, статичности или мобильности камеры, особенностях освещения, монтаже и многом другом. Последнее обстоятельство неизменно ассоциировало кино с достижениями научно-технического прогресса. Наряду с фотографированием киносъёмка воспринималась как фантастический процесс, запечатлевающий не только видимые вещи, но и то, что недоступно человеческому глазу. Считалось, что объектив обладает бóльшими, чем глаз, средствами проникновения в видимое и, более того, проявляет для глаза невидимые вещи. Сохранились свидетельства о том, как фотография использовалась для доказательства существования всевозможных паранормальных явлений, приведений, духов и т. п. Нечто подобное происходит и с киносъёмкой. В. Беньямин замечает: «В результате становится очевидным, что природа, открывающаяся камере, – другая, чем та, что открывается глазу. Другая прежде всего потому, что место пространства, проработанного человеческим сознанием, занимает бессознательно освоенное пространство»[11]. Камера, действительно, наделена сознанием лишь опосредованно, поэтому у неё есть основание претендовать на объективность. Однако в последнем случае речь идёт не только и не столько о запредельных для человеческого восприятия возможностях кинотехники, сколько о предполагаемом несовпадении киноизображения со своим оригиналом. Таким образом, уже при первом, самом беглом взгляде на природу кино мы обнаруживаем неустранимое противоречие: кинопленка объективно фиксирует реальность, но способ этой фиксации столь необычен, что обнаруживает подчас фантастические вещи, привнося в эту реальность нечто от себя.

Первые кинотеоретики пытались схватить особенность кинематографической природы через неясный термин «фотогения», или «моральная прибавка», которую киноэкран сообщает вещи.[12] Понятие *фотогении* было введено Луи Деллюком[13], который, однако, не предложил её окончательного определения. Впрочем, для Деллюка было принципиально важным не ограничивать фотогению каким-то раз и навсегда заданным смыслом. Фотогения мыслилась как такое свойство, которое можно уловить лишь через ряд явлений. Есть вещи сами по себе фотогеничные, их возникновение на экране способствует проявлению его «моральной прибавки». В каком-то смысле всё творчество Деллюка состояло в обнаружении подобного рода явлений: «...армия на марше, стада в поле, спуск броненосца на воду, толпа на пляже, взлет самолётов, жизнь обезьян или смерть цветов»[14] – всё

это, как правило, самые непритязательные, с художественной стороны, явления, то, что теряется в серости буден. Однако, будучи помещёнными на экран, они вдруг обретают эстетическую значимость. Сам способ фиксации реальности на плёнку также способствует сокрытию или проявлению природной фотогеничности. Съёмка вне фокуса, подчёркивание перспективы, съёмка с большой высоты – то, что усиливает, но ни в коем случае не исчерпывает фотогении. Отсюда видно, что фотогения не имеет отношения к уравновешенной композиции, выверенности, детальности изображения. Фотогения не золотая середина, гармония, в терминах классической эстетики, а реальная, без всяких ухищрений передача сущности вещей, «свойства предметов и существ быть творцами самих себя». Тогда как затуманивание картинки, её неясность, всякого рода «рембрандтизмы»[15], т. е. злоупотребление светотенью и контражуром, привносят в кинематограф ненужную живописность.

> «Пусть в кино всё будет естественно! Пусть в кино всё будет просто! Экран просит, требует, призывает ко всей возможной изощрённости мысли и техники, но зритель не должен знать, какова цена этих усилий, он должен просто видеть и воспринимать её до предела обнажённой или кажущейся таковой».[16]

Дальнейшую разработку концепция фотогении получила в работах Жана Эпштейна (1897–1953), по мнению Жана Митри, первого настоящего теоретика кино. Кино не должно рассказывать истории, поэтому некинематографично всё, что так или иначе отсылает за его пределы, к театру, живописи, другим видам искусства, – последовательная организованность событий, живописная стилистика и т. д., и т. п. Настоящий кинематограф простодушен – события развёртывается на уровне вещей:

> «Сигара дымится угрозой на горле пепельницы. Пыль предательства. Ковёр расстилает ядовитые арабески, и ручки кресла дрожат».[17]

Теория фотогении не была бы столь интересным вкладом в изучение природы кино и так бы и осталась основанной на инстинкте теорией, если бы не другой этап кинофеноменологии, связанный с осмыслением киноязыка. Первые теории киноязыка довольно часто называют «домонтажными». Действительно, упоминание о монтаже – редкость в текстах подобного рода. Надо помнить, что речь идёт о почти репортажных статьях с сеансов 1910-20-х гг., когда монтаж только начинал складываться как кинематографический приём. Эпштейн, например, понимает киноязык не как коммуникативную систему, использующую знаки, которые функционируют согласно определенному коду и в качестве своей модели предполагают естественный язык. Киноязык, скорее, противопоставляется вербальному и оказывается чем-то сродни телепатии, пониманию без всяких знаков. Киноязык способен «пробуждать некие первичные, дословные чувства». Как замечает М. Ямпольский, для Эпштейна «фотогения – это условие формирования языка, глубоко противоположное всему логическому и вербальному.

Это немота, предполагающая язык, но вовсе не ждущая своего преодоления новым словом»[18]. Основная особенность киноязыка, по Эпштейну, – анимистичность, способность к одушевлению, оживлению вещей. Знак – то, что добавляет к вещи аффект, эмоцию. Ж. Эпштейн рассматривал психологическое время как единственно существующее на экране, время одного момента. Для Эпштейна основным кинематографическим приёмом становится крупный план – укрупнение: «Кинематографическая эмоция исключительно интенсивна, и её порождает, прежде всего, крупный план»[19].

Крупный план в первую очередь предполагает возникновение на экране лица человека, едва ли не самого фотогеничного из возможных явлений. Л. Деллюк настаивал на том, что лицо актера должно стать маской, но не плоской маской Пьеро, а такой, какова она у Чарли – вылепленная, объёмная, живая. Маска должна послужить упрощению мимически сложного механизма лица с тем, чтобы проступил его природный смысл, характер.[20] Упрощаясь таким образом, лицо уподобляется вещи. Крупный план вещи при этом способствует её «олицетворению», оживлению, так, что мертвая природа становится на экране *nature vivante*.

Интересно при этом, что крупный план понимается динамично: «Некий элемент является фотогеническим, если он одновременно перемещается и изменяется в пространстве и времени»[21]. Речь не идёт об остановке изображения, но скорее о моментальном, мгновенном выхватывании предметов (крупный план может длится буквально несколько секунд) из привычного контекста восприятия. Таким образом, достигается ясное видение того, что ранее терялось в бесконечной череде впечатлений. При этом очевидным становится познавательная функция кино – заново открывать вещи.

Таким образом, кинематографический знак – это принципиально невербализуемый аспект смысла, который странным образом совмещает в себе как возможность понимания (общий смысл), так и глубоко индивидуализированную часть смысла, ту, что располагается не в прошлом, а на самой поверхности вещей и связана с эмоцией.

Ранние кинофеноменологи переосмысливали технико-технологическую природу кинематографа как своеобразную стихию, нуждающуюся в подчинении и оформлении. В то же время эта сторона кинематографа – самое ценное, что он несёт в себе, то, что делает его самостоятельным художественным средством выражения, совершенно особой художественной практикой. Понятая таким образом «кинематографичность» оказывается неустранимой и в то же время трудно определимой характеристикой кинематографического образа. Своим возникновением кинематограф провоцирует видение, доводя до логического конца процесс, начатый в живописи XX века, и возвращает нас к условиям восприятия вообще. Киноэкран, как утверждают ранние теоретики кино, обнажает для нас не только и не столько смысл вещей, но сам механизм порождения этого смысла.

Несмотря на всю кажущуюся бесхитростность размышлений первых кинотеоретиков о киноязыке, они, на мой взгляд, подмечают одну из сущностных характеристик кинематографа – то, что Цивьян в своей книге именует «опережающей рецепцией в кино»[22]. Киноискусство вынуждено изобретать язык собственной выразительности как бы на ходу, поэтому, как правило, любой фильм содержит в себе всю парадигму киноязыка на момент его создания и все правила его восприятия. Кинематограф – такое искусство, основным предметом которого становится сам способ/процесс репрезентации. Если прибегнуть к аналогии с театром, то можно сказать, что кинематограф занят не только и не столько представлением пьесы, но собственно самим представлением, обустройством кинематографических «подмостков», организующих кинематографическое действие.

> «Парадокс заключается в том, что кино – это не просто особая техника представления, но это такая техника, которая (как и фотография) вводит ситуацию репродуцирования реальности, то есть является в каком-то смысле техникой самого представления. Причём эта техника оказывается машинной. Механическое начало в кино становится крайне значимым: повтор видимой реальности оказывается для нашего восприятия фактом более существенным, нежели пиетет в отношении искусства. Как показали еще Беньямин и Кракауэр, кино как иной способ представления меняет само представление об искусстве».[23]

Сущность современного искусства трудно поддаётся определению. Если и берутся её описывать, то чаще всего через отрицание основных характеристик классики (утрата ауры, отсутствие материальной сделанности и т. д.). Если взглянуть на актуальные художественные практики как на то, что наследует (или, по крайней мере, не может не учитывать) кинематографический опыт, то их сущностной характеристикой может выступить та самая опережающая рецепция. Современное искусство в любом своём жесте стремиться стать событием, то есть тем, что способно более или менее радикально изменить художественный язык, – не просто представить высказывание, но и новый образ действительности, представленный в этом высказывании.

Удивительная особенность кинематографа возвращать нас к основаниям восприятия осуществляется не потому, что ситуации кинематографического и естественного восприятия совпадают, но потому, что проблематизируется сама возможность такой естественности: ведь реальность второго порядка убедительнее первой, некинематографической.

Примечания

1 Бергсон А. *Творческая эволюция.* М., 2006. С. 293.

2 «Видеть – это идеализировать, абстрагировать, извлекать, читать и выбирать, изменять. На экране мы видим уже то, что син*е* один раз увидел... Прекрасное здесь поляризовано как свет, прекрасное второго поколения – дочь, но дочь, рождённая до срока от матери, которую мы любили обнажёнными глазами, дочь – немного чудовище. Вот почему син*е* отно-

сится к психике. Оно предлагает нам квинтэссенцию, дважды очищенный продукт. Мой глаз даёт мне идею формы; плёнка тоже содержит идею формы, идею, записанную вне моего сознания, идею без сознания, скрытую, тайную, но чудесную идею; экран даёт мне идею идеи, идею моего глаза, извлечённую из идеи объектива, (идею), то есть (столь гибка эта алгебра) идею квадратного корня из идеи» (Эпштейн Ж. *Чувство 1 бис* // В кн.: *Из истории французской киномысли: Немое кино, 1911–1933.* М., 1988. С. 94).

3 Ю. Г. Цивьян подробно анализирует эту ситуацию в книге: *Историческая рецепция кино. Кинематограф в России 1896–1930.* Рига, 1991. Гл. 2. *Рецепция подвижного пространства.* С. 165–183.

4 М. Мерло-Понти считает невозможным деление целостного процесса восприятия на ряд отдельных изолированных процессов, результатом которых стала бы мозаика визуального, тактильного, звукового и др. миров. В отличие от представителей классической философии, противопоставлявших субъективному сознанию природный мир, Мерло-Понти говорит о неотделимости субъекта от мира и от Другого. При этом речь никогда не идёт о моём полном совпадении с миром. Результатом проделанной редукции оказывается феноменологическое поле как принципиально неполный образ мира, конституируемый сознанием. Феноменальное, или перцептивное, поле демонстрирует непрозрачность мира индивидуальному сознанию, благодаря которой только и возможно видение. Каждая вещь существует в определённой индивидуальной перспективе, следовательно, мир для меня – это сеть горизонтов. При этом мир не сводится к внутренним переживаниям субъекта. Интенциональность сознания, обозначающая внешнюю по отношению к нему (сознанию) общность чувственного и понятийного, а следовательно, общность сознания и сознаний, полагает телесность. Общность телесных функций, на которых сознание основывает свою проективную деятельность, делает Другого фактом моего существования в мире. Восприятие комплексно, так как базируется на поведении, предполагающем двигательную способность, тактильные данные и визуальные репрезентации. Видение провоцирует движение и полагает окружающие предметы в пределы моей активности. «Я могу» в таком случае приходит на смену «Я мыслю». Тело может быть определено как «видение-движение», где мир моторных проектов и видимый мир переплетены друг с другом.

5 Последовательно рассматривая три тезиса Бергсона о движении, Делёз обосновывает возможность существования трёх разновидностей образов: «Объекты или части целого мы можем считать “неподвижными срезами”, но между срезами происходит движение; оно соотносит объекты или части с длительностью изменяющегося целого, а стало быть, выражает изменение целого по отношению к объектам; оно само как бы подвижный срез длительности. И теперь в наших силах понять глубочайший тезис из *Материи и памяти*: 1) существуют не только моментальные образы, т. е. мгновенные срезы движения; 2) существуют «образы-движения», которые представляют собой подвижные срезы длительности; 3) существуют, наконец, “образы-время”, то есть образы-длительность, образы изменение, образы-отношение, образы-объём – и всё это за пределами самого движения» (Делёз Ж. *Кино.* М., 2004. С. 52).

6 См.: Мерло-Понти М. *Око и дух.* М., 1992. С. 54.

7 «И женщины Матисса (вспомним о сарказме его современников) не были непосредственно женщинами – они *становятся* ими: именно Матисс научил нас видеть их контуры не «физико-оптическим» способом, но как нервюры, как оси некой системы плотской активности и пассивности. ... Подобно тому как живопись открыла для себя латентную линию, она освоила изображение движения без перемещения – через вибрацию или излучение» (Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 47–48).

8 См.: Metz C. *Le Significant Imaginaire // Communocations, Psychanalyse et Cinema.* 1975. V. 23. P. 38.

9 См.: Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 23.

10 Как и в случае с живописью, можно говорить об иконографии присутствия зрителя на киноэкране. Примечательно при этом то, что зеркало оказывается общим пунктом живописной и кинематографической иконографий. Достаточно вспомнить три наиболее известных живописных зеркала – Ян Ван Эйк «Чета Арнольфини», Веласкес «Менины» и Эдуард Мане «Бар в *Фоли-Бержер*». У Кристиана Метца есть статья *Зеркала в кино*, где перечисляются основные поводы, по которым зеркало возникает в кадре; см.: Метц К. *Зеркала в кино // Киноведческие записки*. 1992. № 13. С. 26–31.

11 См.: Беньямин В. *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости* // Беньямин В. *Озарения*. М., 2000. С. 145.

12 «Я называю фотогеническим любой аспект вещей, существ и душ, который умножает своё моральное качество через кинематографическое воспроизведение. Тот же аспект, который не приумножен кинематографическим воспроизведением, не является фотогеническим и не относится к искусству» (Эпштейн Ж. *Кинематограф, увиденный с Этны* (1926). Цит. по: Ямпольский М. *Видимый мир. Очерки ранней кинофеноменологии*. М., 1993. С. 81).

13 Сборник статей *Фотогения*, вышедший в 1920 г.; см.: Delluc L. *Photogenie.* Paris, Maurice Brunoff, 1920.

14 Деллюк Л. *Фотогения* // В кн.: *Из истории французской киномысли: Немое кино, 1911–1933.* М., 1988. С. 81.

15 Термин был специально введён Деллюком для обозначения излишней красивости, перенасыщенности кинокартинки эффектами в случае использования в фильме средств выражения других искусств, чужеродных кино.

16 Деллюк Л. *Фотогения. Светотень. Контражур* // В кн.: *Из истории французской киномысли*... С. 82.

17 Эпштейн Ж *Чувство 1 бис*... С. 91.

18 Ямпольский М. Указ. соч. С. 81.

19 Эпштейн Ж. *Укрупнение* // В кн.: *Из истории французской киномысли*... С. 102.

20 Жиль Делёз описывает лицо на экране как «рефлектирующую поверхность с интенсивными микродвижениями»; см.: Делёз Ж. Указ. соч. С. 144.

21 Эпштейн Ж. *О некоторых условиях фотогении* // В кн.: *Из истории французской киномысли*... С. 103.

22 Цивьян Ю. Г. Указ. соч. (Гл. 1. *Ранняя архитектура и эволюция кинематографического социума. Понятие опережающей рецепции*). С. 14–17. Ю. Цивьян приводит пример с крупным планом в кино, который очень долго, в силу трудности преодоления перцептивной нормы, предполагающей неподвижность позиции зрителя по отношению к зрелищу, воспринимался не как приближение предмета, а его увеличение в размере.

23 См.: Аронсон О. В. *Кант о кино. Об опережающем мышлении* // Аронсон О. В. *Метакино*. М., 2003. С. 234.

ВИДЕОКЛИП КАК «ДЕТОНАТОР» И ЭСТЕТИКА ПОСЛЕ «БОЛЬШОГО ВЗРЫВА»

Александр Сарна*

Summary

The article reveals a significant role of the phenomenon of music video («video clip») in modern culture where it stands not just for a format of audiovisual communication, but represents a universal «cultural form». At the same time the author makes an attempt to depict the main characteristics of the music video (comparing it with painting and cinema), its technological and economic origins, as well as the extent of its influence on modern aesthetic conceptions and art practice.

Keywords: music video; visual text clipping; pop-culture-industry; audio & video communication; modern art & postmodern aesthetics.

24 ноября 1984 года – важнейшая дата в истории современной поп-музыки и массовой культуры в целом. Именно в этот день состоялось открытие музыкального телеканала MTV («Music Television»), который начал свою работу с премьерного показа песни группы «Bugges» под символическим названием *Video kills radiostar*. Демонстрация музыкального материала производилась достаточно необычным способом – в форме видеоклипа, то есть как «видеозапись короткого музыкального номера с интерпретацией его в сюжетных образах»[1]. Именно в таком формате (режим круглосуточного вещания и почти непрерывного показа видеоклипов) телеканал и продолжил работать в дальнейшем, что стало его фирменным знаком и привело к невероятной популярности среди молодежи.

Это событие позволило создать социокультурные предпосылки (*экономические* и *технологические* условия) дальнейшего быстрого развития видеоклипа не только как малого жанра искусства, достаточно экзотической формы «цветомузыки», но наладить его массовое производство и «поставить на поток» уже в качестве средства массовой коммуникации. Видеоклип с этого момента превратился в полноценный вид рекламного продукта, анонсирующий новую песню и альбом того или иного исполнителя, а сам канал начал выполнять функции «испытательного полигона» – поиска, обкатки и раскрутки новых музыкальных «звезд».

---

* Александр Сарна – кандидат философских наук; аналитик в PR-агентстве «ИМА-консалтинг» (г. Москва, Россия); alsar.05@mail.ru, sarna_al@tut.by.

«Телевидение сфокусировало в себе абсолютное большинство преимуществ всех видов рекламы. Широкий охват потребительского рынка, усиленное рекламное воздействие при высоком уровне охвата определённой рекламной аудитории; одновременно визуальное и звуковое воздействие, когда событие наблюдается в движении, что вовлекает зрителя в демонстрируемое на экране; мгновенность передачи, что позволяет контролировать момент получения обращения, личностный характер обращения, что делает это средство близким по эффективности к личной продаже, имеет ни с чем не сравнимые возможности для создания незабываемых образов».[2]

Благодаря этому клиповая форма визуальной коммуникации оказалась наиболее востребованной при организации массового сознания и коллективных представлений как новой мифологии, начиная с самой благодарной части массовой аудитории – молодёжной. Со временем эта сфера современной поп-культуры оформилась в целую индустрию со своей инфраструктурой, особыми условиями производства (выпуска музыкальной продукции), огромными масштабами тиражей и соответствующих прибылей, а также со своей собственной аудиторией. Тем самым, главными факторами появления и развития видеоклипа как новой культурной формы явились, во-первых, *развитие маркетинговых стратегий* по «раскрутке» (промоушн) новых исполнителей на рынке поп-музыки и размещению рекламы непосредственно в телеэфире, а во-вторых, *расширение сферы влияния массовых коммуникаций*, когда при технологическом переходе от радио к ТВ встал вопрос о развитии новых (визуальных) способов презентации исполнителей, ограниченных объёмом самого музыкального произведения (звукоряд), а также форматом телепрограмм и телеканалов. Эти условия в результате привели к формированию основных типологических признаков и отличительных черт видеоклипа как оригинального жанра и автономного вида сообщений.

Говоря о видеоклипе как о своеобразном художественно-эстетическом явлении, сопоставимом с такими культурными формами, как фотография, телепрограмма, кинофильм и т. п., можно по-разному расставлять акценты при его рассмотрении. И тогда он будет представлен как: 1) *произведение искусства*, в котором на первый план выходят его эстетические аспекты; 2) *рекламное сообщение*, презентирующее данного исполнителя не только в акустическом, но и визуальном измерении (здесь наиболее значимой выступает уже информационная составляющая); 3) наконец, сугубо развлекательное *шоу-аттракцион*, когда нас интересует только рекреационный потенциал видеоклипа как своеобразной формы досуга и способа заполнения свободного времени.

С учётом этих составляющих можно выделить и специфические, наиболее характерные черты видеоклипа как «малой культурной формы». В таком случае основными типологическими признаками видеоклипа, характеризующими его как самостоятельный жанр, можно считать следующие.

Малый формат жанровых рамок – стандартное время длительности клипа – 3–5 минут, когда любое превышение этой длительности воспринимается уже как исключение из правил, превышение допустимых норм и нарушение правил производства видеопродукции.

Автономность отдельных фрагментов в структуре клипа как отдельных эпизодов внутри (между) монтажными склейками (стыками или «швами»), представляющих собой самостоятельные единицы, которые содержательно могут не зависеть друг от друга и являться эстетически завершенным художественным целым. Это создаёт иллюзию почти полного отсутствия в видеоклипе чёткой сюжетной линии (что на самом деле бывает достаточно редко) или хотя бы хронологической последовательности, придающей осмысленность визуальному ряду и позволяющей связать отдельные кадры друг с другом в некое дискурсивное (стилевое) единство.

Плотность или насыщенность (краткость во времени по длительности) данных фрагментов, сжатых до нескольких или даже одного кадров и составляющих порой доли секунды – формальная организация визуального и музыкального материала, приводящая к резкому «ускорению», усилению динамики восприятия текста и осуществляемая технически посредством процедуры монтажа (сопоставления отдельных фрагментов изображения с помощью цифровой обработки или «склейки» разных кусков кинопленки).

Соотнесённость визуального (изобразительного) и вербального (музыкального) компонентов, или планов, репрезентации, доходящая порой до радикального разрыва, когда между музыкой и видеорядом нет ничего общего, но, в основном, легко поддающаяся чёткой синхронизации. В этом случае при полном совпадении и наложении визуального и вербального планов друг на друга возникают ситуации, сопоставимые с «моментами идентичности» (распознания продукта) в отдельных кульминационных точках (демонстрации пения или игры на музыкальных инструментах).

Активное использование самых разнообразных ракурсов и планов (крупного, среднего и общего), когда предпочтение всё же отдаётся крупному плану. Именно он позволяет выдерживать режим максимально дискретного, фрагментарного изображения, акцентируя наше внимание на отдельных деталях и придавая им статус сверхзначимых в процессе визуализации. Динамичное смешивание разных планов приводит к дефокусировке зрительского восприятия и «размыванию» классической, чётко акцентированной перспективы, а также стоящей за ней позиции зрителя (наблюдателя).

Чёткость целевого назначения, функционально сближающая видеоклип с рекламным роликом и определяющая специфику подачи материала, выставляющего «товар лицом». Поскольку в данном случае клип работает как «рекламный продукт», его коммуникативные (информационные) функции более значимы, чем эстетические, что позволяет отличить его от такого вида художественной практики, как видео-арт. Однако такой критерий срабатывает далеко не всегда и зависит от контекста и условий каждой отдельной ситуации воспри-

ятия. (Так, в конкурсах рекламных роликов и клипов на первый план выходит именно эстетика, и оцениваются они как произведения искусства.)

Все указанные параметры должны действовать одновременно, в случае утраты одного из них клип может быть ошибочно опознан как другой жанр (например, короткометражный фильм). Именно в сравнении с таким уже ставшим традиционным жанром, как кинематограф, и можно определить сущность и специфику видеоклипа, акцентируя внимание на различиях между ним и кинофильмом. Своеобразным маркером для распознания и идентификации видеоклипа выступает один из его главных доминантных признаков – соотнесение звука (музыки) и изображения (картинки), или, точнее, их соответствие друг другу. Идеальный вариант – полная синхронизация, когда любое движение музыканта совпадает с исполняемым им звуком (будь то пение либо игра на музыкальных инструментах). В фильмах это может проявляться как синхронизация сюжетного действия в том или ином фрагменте с определённой фоновой темой или мелодией, но чаще всего наблюдается однозначное соответствие ритма музыки ритму движения актёров. Благодаря этому эффекту сцены, требующие пристального внимания зрителя, насыщаются смыслом и эмоциями, заряжаются дополнительной энергией и перерастают в нечто большее, становясь самостоятельным произведением. Это уже не просто текст, но текст в рамках другого текста, и таких фрагментов в любом фильме можно выделить довольно много, поскольку практически невозможно, да и бессмысленно было бы выдерживать одну и ту же мелодию или сюжетную линию в одном темпе и ритме – пропадёт интрига. Между тем в самом видеоклипе это требование может не выполняться: здесь настолько велико влияние самих границ, отделяющих этот жанр от любого другого, что, находясь внутри них, можно позволить себе и некоторые вольности, «освежающие» наше восприятие, и даже радикальные эксперименты (например, откровенные заимствования из других жанров – документального кино, комиксов, анимации и пр.). Подобного типа новации настолько расширяют уже устоявшиеся рамки привычных стереотипов, что на их основе можно сформировать новый канон, который последователи будут принимать за образец, а обыватели, сперва недоумевая, позже примут за само собой разумеющееся.

Интересно отметить, что если раньше перед клипом, как и видеоартом вообще, стояла задача обособления из рамок кинематографа и выделения в качестве самостоятельного жанра (которая и была успешно решена), то теперь набирает темп обратное движение: всё больше усиливается влияние на кинематограф принципов и методов работы с визуальным материалом, ранее свойственных только для видеоклипов. Теперь зачастую уже кино в поисках новых средств выразительности заимствует творческий арсенал и основные приемы клиппинга, а маститые клипмейкеры расширяют поле деятельности и становятся известными кинорежиссёрами. Ранее это не представлялось возможным сделать в рамках какого-либо художественного

фильма по причине его длительности, наполнить которую всяческими монтажными спецэффектами и кинотрюками было просто нереально. Техническое обеспечение и финансовая состоятельность подобного рода проектов реально стали осуществимы лишь сравнительно недавно, начиная с конца 1980-х – начала 1990-х гг.

Так, экранизация классической пьесы У. Шекспира *Ромео и Джульетта*, предпринятая Базом Лурманом, изначально выстроена в канонической (к середине 1990-х гг. уже чётко оформившейся) эстетике жанра видеоклипа, начиная с самых первых кадров. Перед зрителем появляется телевизор, он включается и в режиме программы новостей начинается повествование о событиях, якобы происходящих уже не в средневековой, но современной Вероне. То же самое мы видим в самом конце фильма, действие которого заканчивается не со смертью главных героев, но с её интерпретацией диктором новостей и последующим выключением телевизора: гаснет экран, идут финальные титры. Тем самым зрительское восприятие изначально выстраивается режиссёром в рамках формата телевещания, когда ВЕСЬ фильм предъявляется как продукция, смонтированная и представленная в соответствии с принципами подачи видеоматериалов в информационном блоке, например, вечернего выпуска новостей. Это позволяет добиться эффекта большего правдоподобия и максимального «приближения к реальности» при совершенно очевидной произвольности и ярко выраженной «сделанности» монтажных эффектов.

Следуя тенденциям динамизма современной культуры, создателям видеоклипов удалось до предела насытить и увеличить выразительные возможности своей продукции. Такой эффект достигается за счет, во-первых, сокращения экранного времени, самого срока (периода) демонстрации изображения, что превращает полнометражный фильм в короткий ролик и позволяет добиваться многократного усиления интенсивности восприятия, а во-вторых, посредством максимального ускорения чередования кадров, монтажа моментально сменяющих друг друга картинок в режиме «мерцания». В результате этот приём достижения пикового эмоционального воздействия на зрителя всё чаще называют *клиппингом* (от англ. «clipping» – стрижка) в виде мелкой монтажной «нарезки» с предельной плотностью изображения.[3] Клип становится обособлением в отдельный жанр параллельного, ритмически организованного монтажа, для которого нормой стало то, что считалось пиком, или пределом, «экстремумом», воздействия в обычном кино. Он становится логическим завершением и наиболее эффектной реализацией принципа «монтажа аттракционов», который, согласно Сергею Эйзенштейну, заключался в подборе агрессивных средств, «подвергающих зрителя чувственному или психологическому воздействию, опытно выверенному и математически рассчитанному на определённые эмоциональные потрясения»[4]. Именно поэтому монтаж является наиболее эффективным выразительным средством в создании жанрового своеобразия любого зрелища, особенно экранного. В традиционном повествовательном кино каждый монтажный план экспонировался столько времени, сколько требовалось для его

осознанного восприятия, что и позволяло считать его рациональным, «разумным». В видеоклипе же каждый отдельный кадр по своему воздействию близок к так называемому мгновенно схватываемому «моментальному образу». В таких образах визуальная информация легко впечатывается в подсознание, проникая сквозь барьер осознанного восприятия за счёт высокой скорости воздействия. Тем самым клип актуализирует энергию бессознательной части нашей психики и «культивирует в зрителе доминанту иррационального восприятия»[5], в которой линейная логика сменяется нелинейной, циклической, повествовательные формы разрушаются, хронологическая связь заменяется ассоциативной, ярко метафорической.

Кроме того, видеоклип – максимально удобная форма подачи аудиовизуальных сообщений в минимальном формате, что сразу начало использоваться телевидением, экономящем каждую секунду эфирного времени, в рекламных целях.

> «Классический последовательный монтаж не может быть в чистом виде использован в рекламном фильме. Он просто не соответствует требованию к быстроте развития событий и не укладывается в рамки небольшого монтажа. Последовательный монтаж в рекламном фильме – это монтаж, допускающий исключение из видеоряда отдельных фаз совершаемого действия».[6]

Как следствие, видеоклип (рекламный ролик) невозможен без такого технического средства массовых коммуникаций, как телевидение, ибо он есть его продукт, аккумулирующий в себе весь совокупный итог развития и применения современных информационных технологий. Именно поэтому клип как малая жанровая форма востребован массовой аудиторией и со временем превратился в источник радикальных изменений в массовом сознании, а психологический эффект его влияния многократно усилился за счёт включения в систему масс-медиа. Эти технические и социальные последствия позволяют утверждать, что именно видеоклип, а не модернистская живопись, театр или литература как его эстетические предшественники, выступил в качестве решающего фактора в отказе от установок классической эстетики, поскольку видеоклип явился концентрацией эстетики постмодерна, адаптированной к потребностям массовой аудитории, в отличие от радикальных художественных проектов модерна, не нашедших адекватной реакции и положительного отклика в обществе.

Модерн стал достоянием художественной элиты конца XIX – начала XX вв. (писателей, художников, критиков) и не затронул ожиданий и интересов остальной части аудитории. Это стало возможно лишь в эпоху постмодерна, когда и состоялся компромисс между воинствующим эстетизмом авангарда и кичем как продукцией социального заказа. Видеоклип выступил в роли посредника между элитарной и массовой культурами, играя роль «связующего звена» в цепочке последовательных трансформаций (мутаций) при переходе от авангарда к видео-арту, а затем – кичу. Целые поколения телезрителей, проводившие с самого детства огромное количество времени у телеэкрана, воспитывались в духе авангардистской эстетики, адаптированной к

масштабам массового потребления в условиях стандартизации восприятия аудиовизуальных сообщений. С учётом этих особенностей (специфики прагматики самой ситуации восприятия) интересы производителей сообщений (музыкантов, сценаристов, операторов и режиссёров) смещаются в сторону визуальных экспериментов и ограничиваются в основном работой с формой (в формате трансляции «картинки»), поскольку в содержательном плане основные темы исчерпаны классикой, где «всё уже давно сказано».

Результатом подобного рода стратегии становится *гипертекстуальность* видеоклипа, смысловое единство сюжетных линий, отдельных частей или фрагментов (блоков) которого выстраивается в соответствии с принципами и приёмами поэтики *коллажа*. В рамках данной системы означивания любой клип понимается как набор текстов, представляющих собой некий «след», указывающий на потенциальное присутствие других текстов и даже жанров. Наиболее планомерно и последовательно этот принцип интер- и гипертекстуальной практики в виде тотальных аллюзий и раскавыченных цитат с немецкой педантичностью реализован в видеоклипе *Stripped* группы «Rammstein». В данном случае аудиальный и визуальный элементы прямо позаимствованы из других источников: слова взяты у культовой британской группы «Depeshe Mode», а изображение — из документального фильма *Олимпия* Лени Рифеншталь. Собственный вклад группы в данное творение выразился лишь в обработке материала — более утяжелённой, «металлизированной» версии музыкальной аранжировки, что и нашло своё выражение в новом принципе монтажной склейки, перекомбинировании кадров *Олимпии*, придающем ей особый динамизм и энергетику в соответствии с минималистскими требованиями нового жанра.

Противоположным случаем выступает момент, когда несколько клипов могут быть тематически и стилистически связаны воедино — совокупность аудиовизуальных сообщений, общим знаменателем которых и становится гипертекст как принцип организации в единое целое. Так, группа «Tool» разработала целую серию клипов в рамках своеобразного альтернативного «антропологического проекта», где средствами кукольной анимации создаётся множество миров, сегментированных в виде замкнутых, изолированных помещений (подвалов или ящиков-кейсов) и населённых загадочными человекообразными существами. Они представляют собой некоторые формы жизни не на органической, но кремниевой (люди, словно слепленные из мокрого песка) либо механической (куклы и манекены из пластика, пружин и проволоки) основе и имеют порой весьма отдалённое сходство с антропоморфным оригиналом. Населяя мрачные кафкианские лабиринты тёмных подвалов, коридоров и труб, они словно воплощают в себе стихийный ужас перед «дивным новым миром» технократических утопий современности и создают единое смысловое пространство гипертекста из нескольких видеоклипов на общей концептуальной основе.

Закономерным итогом постмодернистской игры со множественностью и неоднозначностью смыслов становится необходимость смиряться со своеобразным социокультурным статусом видеоклипа, предполагающим некоторую изначальную *анонимность*: в большинстве случаев имена режиссеров и операторов видеоклипов остаются неизвестны широкой публике. Зачастую здесь имеет место элементарная нехватка информации, связанная с традиционным пренебрежением к малым жанровым формам (иногда даже со стороны самих авторов, относящихся к данному виду творчества лишь как к способу зарабатывания денег). Ведь видеоклип по своему формату изначально «проигрывает» такому традиционному большому жанру, как кинофильм, что и приводит к ситуации «умолчания», когда уже невозможно установить авторство визуального решения (замысел режиссёра) и индивидуальное мастерство его исполнения (техника оператора). При этом видеоклип предстаёт в качестве некоего «идеального текста» с «размытой» структурой, совершенно не требующего чётко фиксируемого авторства со стороны режиссёра, поскольку создаваемая им визуальная сторона репрезентации музыкального продукта не играет столь значимой роли (по сравнению с кинематографом) в коммерческом плане по сравнению с самой музыкой и текстом. Видеоклип — это сбывшаяся мечта Р. Барта, грезившего о «смерти автора» в процессе восприятия и интерпретации его текста реципиентом, который вкладывает в него собственные смыслы и присваивает себе статус соавтора в противовес классическому «произведению» с чётко локализуемыми авторской идеей и позицией.

> «В видеоклипе каждая деталь может стать — и становится — смыслообразующей. Но для клипа важно, что смысл этот неоднозначен, его поиск и обретение зачастую — задача зрителя».[7]

В итоге можно предположить, что авангардистская художественная практика явилась «малым взрывом», определившем основные тенденции восприятия и усвоения новых эстетических канонов, а сама жанровая форма видеоклипа выступила в качестве «детонатора» при организации настоящего «большого взрыва» и перехода к постмодерну, окончательно подорвавшему «догматы» классической эстетики. Как следствие, многие приемы эстетики авангарда органично включаются в систему средств выразительности «видеомузыки»: например, «сюрреалистические элементы можно увидеть во многих музыкальных видеоклипах, которые подчас являют собой удивительную комбинацию авангарда и традиционной музыкальной культуры. … Существует мнение, что музыкальные клипы вобрали в себя экспериментаторство и жизненную энергетику коммерческой рекламы, доведя их до предела»[8]. Этот эффект проявился прежде всего в двух принципиальных моментах, выстраивающих «концептуальный каркас» эстетического понимания специфики феномена видеоклипа.

Во-первых, никакой отдельный фрагмент клипа, несмотря на эстетическую самодостаточность, не может быть изолирован и обособлен от других подобных фрагментов: он должен восприниматься только

в единстве и взаимосвязи с ними в контексте всего клипа в целом. Подобного рода обособление от контекста может быть осуществлено лишь как идеализированная операция по де(кон)струкции целостного нарративного ряда для более детального изучения его составных частей (например, какого-либо фрагмента или отдельного кадра). В дальнейшем эта процедура также должна дополняться и восполняться восстановлением общих смысловых связей между отдельными частями, что может восприниматься в качестве нового «выстраивания контекста».

Во-вторых, целостное восприятие видеоклипа возможно только как продукт субъективности: активного взаимодействия авторов (сценариста и режиссёра) и зрителя, на которого и рассчитан данный продукт. Исключение этих субъективных моментов перцептивного процесса не позволяет уловить сущность формальной организации и семантической структуры клипа для выстраивания в единое целое – вопреки, казалось бы, «объективному присутствию» в нём визуального хаоса или, по крайней мере, отсутствию видимого порядка. Фактически любой видеоклип обладает своеобразной «фрактальной логикой», позволяющей сюжету «разветвляться» или «расслаиваться» на множество различных сценарных ходов, порой весьма удалённых друг от друга, иногда прихотливо переплетающихся и вновь расходящихся в разные смысловые плоскости. Клип предстаёт тогда как совокупность разрозненных фрагментов, сохраняющих единство своего многообразия в контексте неявного, «завуалированного» смыслового целого при скрытой взаимосвязи всех сюжетных линий, несмотря на их умышленную, принципиально осуществлённую спутанность, переплетённость между собой в виде некоего *ризоматического* хаоса. Этот хаос выстраивается в более-менее гармонично упорядоченный космос только в сознании автора (режиссёра) и зрителя, причём каждый раз это происходит по-разному, выявляя новые аспекты и обнажая дополнительные смысловые связи. Естественно, что транслируемый и реконструируемый тексты в большинстве случаев не совпадают друг с другом, но это лишь подчеркивает (интер)активный характер современных форм творчества, где автор больше не претендует на привилегию обладания «единственно верной» интерпретацией.

Таков парадоксальный характер восприятия клипа: видимое и, казалось бы, целиком объективное наличие хаоса трансформируется в субъективную упорядочивающую организацию единства и целостности общего представления. Его неявное, имплицитное *присутствие* оказывается важнее, чем отчётливо предъявленное и лежащее на поверхности свойство (воспринимаемое как *отсутствие* порядка) представленного видеоматериала. В итоге, поскольку *репрезентация* немыслима без *перцепции*, монтаж превращает изначальный порядок в хаос, но возвращает его уже в качестве гармонии на принципиально ином, более высоком уровне восприятия. Однако подобное «латентное знание» всегда присутствует лишь на втором плане, в то время как в глаза бросается прежде всего «взрывное», внешне «хаотическое» (хаотизированное) нагромождение образов, характерное для миро-

щущения эпохи на изломе тысячелетий. Неудивительно, что именно видеоклип как наиболее яркий его образец может восприниматься резко негативно с позиций классической эстетики, взыскующей миропонимания ясного и гармоничного. Для нее «видеоклип – не более чем визуальный коктейль быстро сменяющихся картинок, декоративная, орнаментально-монтажная раскадровка пространства. Набор аттракционов, рассчитанный на исключительно чувственный резонанс в аудитории»[9].

С точки зрения классики, принимающей в качестве канона наивно-реалистический взгляд на искусство как механизм подражания природе и её копирования в духе миметического подхода, господствовавшего в искусствознании со времен античности, видеоклип есть грубое посягательство на идеалы добра и красоты, в агрессивном порыве разрушающее все завоевания человечества и требующее «переоценки всех ценностей». Вот, пожалуй, наиболее яркое впечатление от восприятия клипов с точки зрения классики, представленное в статье (1992) Глушковой Т. М., когда клип-эстетика ещё только начинала складываться (во всяком случае, в бывшем Советском Союзе) и воспринималась как нечто экзотичное (что привычно расценивалось как идеологически «чуждое» и «враждебное», описываясь чуть ли не в апокалиптических тонах):

> «Любой нынешний видеоклип даёт ясный оттиск, "рентгеноснимок" именно тканевого распада мира, как и распада духа, сознания, – тиражируя и внедряя этот распад в психику и сознание поначалу обескураженного, а затем и вовсе "анестезированного" зрителя-слушателя. Грубая эклектика кадров, где хаотически мелькают *смесительно накладываемые* друг на друга, не связанные меж собой, с произволом бреда "выбранные" объекты (от аквариумных рыб до африканских младенцев, от фрагментов автокатастроф до нагих тел, "вплетённых" в адский пейзаж "каменных джунглей", пакгаузов или марсианских равнин и т. д.), – сопровождается столь же разорванными, исступлёнными дисгармоничными звуками и *антитекстом* к ним, примитивность которого куда *проще, ниже* той первоначальной, или "эпической, простоты", что знаменует ... раннее звено "триады развития". Каждый такой видеоклип, злая окрошка из абстрагированных от людей и вещей их "бесхозных" изображений есть примитивнейшая "метафора" некоего ядерного взрыва, гимн циклопическим осыпям, атомарному распаду вселенной и откровенно-циничная исповедь эпохи, которую можно назвать посткультурной, или же – техноцентрической постцивилизацией...».[10]

Это типичный пример негативной реакции на эстетическое своеобразие видеоклипа, реакции, остающейся на сугубо *перцептивном* уровне оценочно-предвзятого восприятия, когда в клиповой форме визуальности готовы увидеть чуть ли не все грехи мира, а смешение жанров оценивается как кровосмешение. Вместе с тем предпринимаются попытки обоснования этой же позиции и на *концептуальном* уровне. Так, Е. Г. Яковлев с позиций канонически-религиозной оценки классических критериев эстетики, для которых главное – «через красоту проникать в добро и двигаться к истине»[11], пытается противопо-

ставить друг другу кинофильм и видеоклип и сравнивает их жанровые отличия, так же отдавая безусловное предпочтение первому:

«При анализе природы видеоклипа важно отметить то, что он пробуждает и активизирует фантазию воспринимающего. Это, безусловно, положительное качество. Путём соединения различных кадров, наложения их друг на друга, введения предметных объектов, их смещения, возникновения и исчезновения видеоклип создаёт некий новый мир, подчас ирреальный и фантастический».[12]

«Создание видеоклипа строится главным образом на фантазии, то есть … таком наборе внешне несовместимых элементов, который должен открыть не нечто новое, а подтвердить убедительность предложенной модели рекламы, информации, знания».[13]

Монтаж в видеоклипе преследует, согласно Е. Г. Яковлеву, совершенно иные цели, нежели в кинофильме, поскольку решает «задачу создать не новый образ и смысл, а убедительно и внушающе воспроизвести заданную модель сообщения»[14]. «При монтаже видеоклипа как раз важно, чтобы не появилось что-то новое».[15] В итоге, хотя для создания видеоклипа «привлекаются элементы эстетического порядка … эстетического или художественного качества при восприятии клипа не возникает»[16]. Однако в таком случае совершенно непонятно, как данный эффект обусловлен жанровыми различиями: ведь и любой кинофильм (который также есть не что иное, как аудиовизуальное сообщение) так же стремится к «внушающей убедительности» своего содержания в процессе коммуникации. И как быть в случае тотального смешения жанров в современной ситуации, когда музыкальный видеоклип оказывается включённым в структуру самого кинофильма и несёт при этом весьма существенную смысловую и эстетическую нагрузку (как в фильмах *Танцующая в темноте* Ларса фон Триера и *Тариф на лунный свет* Ральфа Хюттнера, или же фильмах, целиком выстроенных именно как видеоклип, в случае *Стены* Алана Паркера или *Мулен Руж* База Лурмана)? В свою очередь, видеоклип никоим образом не смог бы добиться убедительности и «внушить» что-либо и кому-либо без опоры на те самые «эстетические и художественные качества», которые суть неотъемлемые компоненты восприятия аудиовизуальных сообщений ЛЮБОГО типа (кинофильм, видеоклип, рекламный ролик, печатное объявление, комикс и пр.).

Далее Яковлев утверждает:

«Продолжая, по существу, эксперименты оп-арта (оптического искусства), создающего иллюзию объёма и движения, видеоклип эту иллюзию разрушает путём нагнетания такого темпа движения изображений, который вызывает тремор глаз и не только деэстетизирует весь процесс, но и негативно влияет на физиологию зрительного восприятия[17]. Предельная динамичность видеоклипа превращает его, как это ни парадоксально, в предельно статичное изображение в самом художественном смысле, так как идущая от него информация не может быть в полном объёме воспринята,

глаз в этом случае перестаёт быть духовным органом, а следовательно, и эстетическим».[18]

Однако подобные утверждения со ссылкой на физиологические подробности напоминают активные возражения противников кинематографа во времена его становления как самостоятельного вида искусства или агитацию против развития автомобилестроения на основании того «несомненного медицинского факта», что пассажиры этого транспортного средства неизбежно сойдут с ума при превышении скорости двадцать километров в час.

Столь же сомнительным представляется и итоговое утверждение Яковлева по поводу того, что видеоклип «ничего нового не создаёт». Ведь если воспринимать новизну как порождение смыслов, отличных от уже принятых, то фактически любое аудиовизуальное сообщение, даже являющееся ТОЧНОЙ КОПИЕЙ предыдущего, но воспроизведённое в другой ситуации, уже будет воспринято в качестве нового (вспомним борхесовского Пьера Минара как «автора» *Дона Кихота*). Пожалуй, об отсутствии новизны применительно к клипу можно было бы говорить лишь в том случае, если бы каждый составляющий его кадр как мельчайший смысловой элемент в структуре сообщения являлся точной копией предыдущего. Но даже если бы все кадры в ленте ролика были совершенно одинаковы и он был бы выполнен в соответствии с требованиями уже другого жанра — как статичные фотография или *картина* (которой Яковлев, кстати, также отдаёт предпочтение по сравнению с клипом), — то и тогда этот радикальный шаг воспринимался бы в качестве авангардистского жеста, разрушающего теперь уже наши представления о том, каким должен быть «классический» видеоклип. В таком случае вообще вся поэтика видеоклипа по отношению к традиционным «большим» формам (кинофильму, в частности) должна восприниматься именно в качестве радикальной новации, что, кстати, и вызывает её неприятие со стороны ревностных блюстителей традиции. Однако именно под её влиянием меняется сама традиция: только так можно объяснить, например, резко возросшее количество «монтажных стыков» (склеек кадров при монтаже киноленты) в кино 1990-х с целью придания динамизма визуальному ряду фильма.

Между тем многие выдающиеся кинорежиссеры (Микеланджело Антониони, Сидней Люмет, Фрэнсис Форд Коппола, Джон Лэндис, Дерек Джармен) проявляли интерес к нарождающемуся жанру, уже в начале 1980-х предчувствуя значительный эстетический потенциал видеоклипа и ту роль, которую он будет играть в современной культуре. Так, М. Антониони в своём интервью провидчески нарисовал будущие тенденции развития этого жанра ещё в то время, когда не было даже устоявшегося названия для его обозначения и он именовался «цветомузыкой»:

«Я люблю все новое, а цветомузыка едва начинается. Сегодня это пока только наводнение, но завтра, быть может, оно превратится в потоп. … Современная культура стоит на пороге изменений. Я ощущаю их физически.

> Коммуникация будет и уже становится иной. Пока это только сырьё, полуфабрикат, беспорядочная материя. Но потребность в развитии неискоренима. В один прекрасный день это нагромождение звуков и красок обретёт форму, содержание, свою особую эстетику, как это случилось с кино, а затем и с телевидением».[19]

Высказывания мастера оказались пророческими. Видеоклип занял свою нишу в современной культуре, а его *поэтика* сложилась во вполне самостоятельную систему выразительных средств, по мере возрастания значимости и притязаний на отображение самого «духа времени» перерастая уже в новую *эстетику*.

Примечания

1. *Новые слова и значения. Словарь-справочник по материалам прессы* / Под ред. Е. А. Левашева. СПб., 1997. С. 339.
2. Шубина И. Б. *Основы драматургии и режиссуры рекламного видео: творческая мастерская рекламиста.* М., 2004. С. 174–175.
3. См.: Орлов А. М. *Аниматограф и его анима.* М., 1995. Цит. по: Борисов Б. Л. *Технологии рекламы и PR.* М., 2001. С. 486.
4. Там же.
5. Там же. С. 123.
6. Шубина И. Б. Указ. соч. С. 151.
7. Овчинников И. *Театр рок-н-ролла. Видеоклип как форма театрального мышления // Ракурсы.* М., 1996. С. 46.
8. Бергер А. *Видеть – значит верить. Введение в зрительную коммуникацию.* М.–СПб., К., 2005. С. 163.
9. Борисов Б. Л. Указ. соч. С. 502.
10. Глушкова Т. М. *«Боюсь, как бы история не оправдала меня...»* // Леонтьев К. Н. *Цветущая сложность.* М., 1992. С. 25.
11. Яковлев Е. Г. *Художник в технотронном мире* // В кн.: *Эстетика. Искусствознание. Религиоведение.* М., 2003. С. 511.
12. Яковлев Е. Г. *Кинофильм и видеоклип: эстетическая оппозиция*... С. 578.
13. Яковлев Е. Г. *Художник в технотронном мире*... С. 511.
14. Там же. С. 510.
15. Там же.
16. Там же. С. 508.
17. См.: Грегори Р. *Разумный глаз.* М., 1972.
18. Яковлев Е. Г. *Художник в технотронном мире*... С. 508–509.
19. *Антониони об Антониони.* М., 1986. С. 251.

Anthony Giddens

BEYOND LEFT AND RIGHT

Polity Press, 1994

Основная мысль данной книги заключается в том, что структурные смещения современности делают некогда актуальные политические идентичности устаревшими и требующими пересмотра. Такое переопределение политических программ и платформ не может быть осуществлено с опорой на старый политический словарь, поэтому Гидденс стремится также предложить новую терминологию, способную отразить смысл происходящих трансформаций политики.

С опорой на предыдущие работы Гидденс выделяет три главные оси, определяющие структурные изменения модернити, – глобализацию, детрадиционализацию и рефлексивизацию. Глобализацию ошибочно было бы понимать исключительно лишь в экономических терминах, акцент скорее следует делать на преобразованиях, захвативших пространство и время. «Я определяю глобализацию как действие на расстоянии и соотношу её интенсификацию за последние несколько лет с появлением средств мгновенной глобальной коммуникации и массового перемещения» (с. 4). В результате исчезновения пространства как буферной зоны, отделяющей различные локальности друг от друга, исчезает сама возможность наивного традиционализма, не задающегося вопросом о легитимации собственных положений. Именно это имеется в виду под детрадиционализацией. Посттрадиционное общество означает не общество без традиций, но такое общество, в котором традиции меняют свой статус: «В контексте глобализирующегося, космополитического порядка традиции постоянно вступают в контакт друг с другом и принуждены “объявлять сами себя” (to declare themselves)» (с. 83). В современном мире традиции не могут защищаться традиционными путями; там, где это происходит, есть смысл говорить о феномене фундаментализма. Традиция может оставаться действенной, если только она рефлексивно легитимирована. В связи с этим и встаёт вопрос о рефлексивизации современной социальной жизни. Рефлексивность – это то, что всегда отличало проект модерна, но до сих пор она была связана большей частью с рефлексивным принятием или отвержением более-менее устойчивых образов действия. В современной же ситуации речь идёт о том, что рефлексивность принуждает нас не только выбирать, но и определять, что же именно мы выбираем. С этим связано исчезновение не только традиций в их обычном понимании, но и «природы», как тех условий человеческой активности, которые являются независи-

мыми от действий человека. Именно в этом и состоит различие между простым и рефлексивным модерном.

Отмеченные структурные изменения современности затронули, во-первых, все версии консерватизма. Последний следует подразделять на старый консерватизм, философский консерватизм, неоконсерватизм и неолиберализм. Общим пунктом для всех этих программ является то убеждение, что «мир оставляет ни с чем наши попытки подчинить его всеохватной власти человеческого разума — вот почему мы так часто должны полагаться на традицию» (с. 41). Исходя из этого становится понятным, что ключевым понятием для консерватизма является понятие традиции. Но само истолкование традиции и та роль, которая отводится ей в организации социальной жизни, довольно сильно различаются в перечисленных версиях. Достаточно будет сказать, что если старый, классический, консерватизм защищал традицию как знаковое средство упорядочивания социальных связей в ancien régime, то философский консерватизм, представленный в первую очередь трудами Майкла Оукшотта (Michael Oakeshott), стремится не столько к сохранению *определённых* традиций, сколько к реабилитации *традиции* как средства ориентирования в истории в противовес наивному рационализму. Здесь же пролегает и разделительная черта между неоконсерватизмом и неолиберализмом. Обе эти программы стремятся придать свободным рынкам ведущую роль в современном обществе, но неоконсерватизм ценит экономический рост как условие роста стабильности в обществе. Неолиберализм же, скорее, использует традиции как инструмент, позволяющий оградить рынок от любых форм контроля со стороны государства и любого другого органа администрирования. Очевидно, что ни одна из этих программ не может продолжать действовать в современных условиях без серьёзного пересмотра. Главная их проблема — опора на традицию как на само собой разумеющееся понятие. В мире же, отмеченном рефлексивной модернизацией, это совершенно невозможно. Единственное преимущество здесь у философского консерватизма, который ввиду своей критики «технического» разума имеет определённые сходства с идеями позднего Витгенштейна и Гадамера.

Далее, точно так же требует пересмотра и социалистическая программа. Она отличается разнообразием неменьшим, чем в случае с консерватизмом, но и здесь можно выделить определённый инвариант. Он заключается в пересечении двух представлений: о кибернетической модели общества и возможности централизованного управления обществом. Исторически эта точка пересечения несколько десятилетий воплощалась в феномене «государства всеобщего благосостояния». Кибернетическая модель общества означает, что мы можем определить вероятность тех или иных состояний общества, а следовательно, можем применить конкретные меры по устранению негативных моментов или уменьшению их интенсивности, равно как и поддержать те процессы, которые оцениваются позитивно. Централизация административной власти представляет собой тот способ, которым такие программы предполагалось реализовывать. «Государство

всеобщего благосостояния» служит в данном случае ярким примером совместного действия данных принципов: оно, во-первых, стремилось к более равномерному распределению материальных благ, во-вторых, такое перераспределение осуществлялось на государственном уровне посредством фискальной политики.

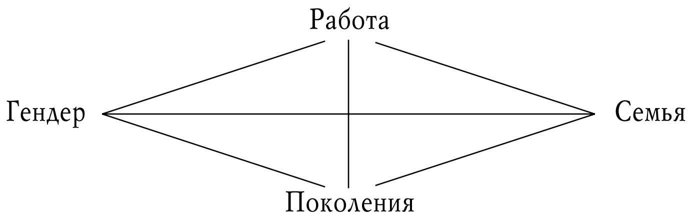
Именно с этой зависимостью социализма и его продукта – социального государства – от кибернетической модели общества и централизованного администрирования и связано прогрессирующее ослабление социалистической программы. Дело не в малой эффективности администрирования экономики, как это пытается представить неолиберализм, а в том, что такое администрирование невозможно в последние десятилетия ввиду становления рефлексивной современности. Структурные изменения пространства и времени приводят к тому, что следствия предпринимаемых действий становятся непредсказуемыми – как в результате неограниченного количества вовлечённых акторов, так и того, что задачи и условия действий являются беспрецедентными. Риски в последние десятилетия из внешних становятся внутренними, то есть определяются не внешними факторами, но самим функционированием социальных систем. Именно в этом смысле стоит говорить об «изготовленных рисках» (manufactured risks). Это и объясняет, почему социалисты в современных условиях становятся консерваторами, а неолибералы – радикалами: первые желают возвращения простой модернизации, вторые же стремятся использовать следствия рефлексивной модернизации для легитимации собственной программы.

Чтобы более точно схватить суть требуемого сегодня радикализма, следует обратиться к таким понятиям, как позитивное благосостояние (positive welfare), политика жизни (life politics) и генеративная политика (generative politics). Идея позитивного благосостояния означает отказ от понимания благополучия исключительно в экономических терминах, от того, что может быть определено как «продуктивизм». Богатство само по себе не обеспечивает того, чтобы человек был удовлетворён собственной жизнью. Необходимо измерение «самоактуализации, реализации себя». Обеспечение возможностей для этого и является задачей программы позитивного благосостояния. Причём роль государства здесь значительно ослабляется, поскольку процесс возникновения таких возможностей давно вышел из-под его контроля. Содержательно такая программа проясняется в понятии политики жизни, которую следует понимать как политику образа жизни. Современное состояние мира благоприятствует этому проекту, поскольку даже самость становится рефлексивным проектом.

Процесс детрадиционализации и «исчезновения природы» затрагивает многообразные стороны жизни общества и человека – от сексуальности до выбора профессии, от этнических идентификаций до организации собственного времени. Именно поэтому следует защищать саму возможность выбора различных проектов (что и составляет суть политики жизни) от фундаментализма всех версий – как

религиозного (агрессивные версии исламизма и католицизма), так и неолиберального.

Генеративная политика представляет собой программу действий, направленную на распространение идей позитивного благосостояния и политики жизни. Она может быть рассмотрена в приложении к четырём измерениям социальной жизни, постепенно выходящих из-под власти «продуктивизма» (с. 169):



Генеративная политика стремится сделать эти сферы источником новых возможностей для политики жизни, что означает увеличивающиеся гибкость профессиональной занятости и удельный вес активного доверия в организации семейной жизни, пересмотр смысла деления на поколения (в частности, новый смысл «пенсионного возраста», отличный от такового в социальном государстве) и рефлексивное выстраивание женской и мужской идентичностей.

В заключение необходимо отметить, что, несмотря на кажущуюся утопичность, реальное значение проекта радикальной политики, предлагаемого Гидденсом, заключается в тщательном анализе современной ситуации и предложении действительно альтернативной точки зрения на возможность политики в новых условиях.

Влад Новицкий

«НАСЛЕДИЕ ХАННЫ АРЕНДТ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА»

Конференция, 2007, май 18—19, г. Вильнюс, Литва

18–19 мая 2007 г. в Вильнюсе прошла международная конференция «Наследие Ханны Арендт в начале XXI века». Эта конференция инициирована Европейским гуманитарным университетом – «белорусским университетом в изгнании» – и организована кафедрой философии ЕГУ в сотрудничестве с кафедрой философии Вильнюсского университета и Литовским философским обществом.

Научные конференции в ознаменование столетней годовщины Арендт (родившейся 14 октября 1906 г.) в 2006–2007 гг. были проведены практически по всему миру. Тем самым воздавалось должное философу, чьи идеи принадлежат к числу наиболее существенных и влиятельных достижений политической мысли XX века. Ханна Арендт была оригинальным мыслителем и проницательным диагностом своей эпохи; её анализ истоков тоталитаризма, подчёркивание конститутивной роли политического в человеческой жизни, её размышления о «человеческом уделе» в целом – всё это сохраняет значение для нас, живущих в современном – быстро меняющемся – мире и пытающихся осмыслить характерные для него возможности и угрозы.

Проведение конференции было нацелено, во-первых, на рассмотрение теоретического наследия Ханны Арендт в различных аналитических и дисциплинарных перспективах и, во-вторых, на обсуждение возможностей и форм его применения к анализу новых реалий начала XXI века. Программа двухдневной конференции была очень насыщенной; на шести секциях с докладами выступили учёные из Бельгии, Великобритании, Германии, Италии, Литвы, Польши и Финляндии. Белорусское философское сообщество представляли доклады профессоров ЕГУ Анатолия Михайлова, Владимира Фурса и Татьяны Щитцовой; в обсуждении приняли участие студенты и докторанты Вильнюсского университета и ЕГУ; рабочим языком был английский. Лейтмотивами дискуссий звучали такие темы, как: философия, способность суждения и историческая ответственность; значение и границы политики; переосмысление публичной сферы; теория тоталитаризма; меняющееся представление о «человеческом уделе»; рецепция идей Арендт в восточно-европейском контексте.

Более подробная информация, включающая, в частности, программу и аннотации докладов, можно найти на сайте конференции: http://www.filosofija.vu.lt/arendt.

АНОНС

Редколлегия философско-культурологического журнала «Топос» приглашает исследователей из разных стран принять участие в подготовке следующих тематических выпусков:

ТОПОС № 3, 2007
«БЫТИЕ И ВРЕМЯ» ХАЙДЕГГЕРА
В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ

Вопросы для обсуждения:

1. Феномен «эпохальной» книги.
2. Фундаментальная онтология как переосмысление классического трансцендентализма.
3. Фундаментальная онтология и антропология: актуальность экзистенциальной аналитики для современной антропологической проблематики.
4. Рецепция *Бытия и времени* в советской и постсоветской философии.
5. *Бытие и время* и трансформация гуманитарного знания.
6. Политические импликации фундаментальной онтологии и рецепция *Бытия и времени* в социальной философии.

ТОПОС № 1, 2008
ФИЛОСОФИЯ И ТЕРАПИЯ

На обсуждение выносятся следующие вопросы:

– терапевтическое измерение философии;
– возможности и границы междисциплинарного взаимодействия философии и психотерапии;
– экзистенциально-феноменологическая философия и психотерапия;
– воплощенная самость: философский и психологический подходы;
– философские импликации психоанализа;
– Dasein-анализ и психоанализ: альтернативность, коррелятивность, взаимодействие;
– этические проблемы терапевтической деятельности;
– психотерапия и философская терапия как социальные практики.

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), а также рецензии (до 0,5 п. л.) на книги по указанной проблематике. Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 150 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются как концевые сноски и даются вместе под заглавием *Примечания*. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть), адрес электронной почты.

Deadline для предоставления материалов:
№ 3, 2007 – 10 октября 2007
№ 1, 2008 – 1 февраля 2008.

Материалы присылать по адресу: topos_2000@mail.ru.

Примеры оформления цитат (см. на след. стр.).

CALL FOR SUBMISSIONS

Journal for philosophical and cultural studies *TOPOS* welcomes submissions for the next issues devoted to the following topics:

TOPOS № 3, 2007
***BEING AND TIME* OF M. HEIDEGGER**
IN THE CONTEXT OF TOPICAL PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Submissions deadline – October 10, 2007.

TOPOS № 1, 2008
PHILOSOPHY AND THERAPY

The questions proposed for discussion are:

– therapeutic dimension of philosophy;
– possibilities and limits of interdisciplinary interaction between philosophy and psychotherapy;
– existential phenomenology and psychotherapy;
– embodied Self: philosophical and psychological approaches;
– philosophical implications of psychoanalysis;
– Daseinsanalyse and psychoanalysis: opposition, correlation, interconnection;
– ethical problems of therapeutic activity;
– psycho- and philosophical therapy as social practices .

Submissions deadline – February 1, 2008.

Submissions should be addressed to: topos_2000@mail.ru

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40.000 characters for articles and 20.000 characters for reviews. Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proof-reading of their texts.
The author should include an abstract of the article of no more than 150 words and five keywords in English. Please attach also a short CV. For notes and references, only endnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (*e. g.* according to Wiehl[3]). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 31.
2. Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte, 10/45 (2003), S. 10--20.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p. 15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.